علي حرب

أوهام النُخبة

أو

نقْد المثقّف





أوهام النُخبة

* أوهام الهوية أو نقد المثقف.

* تأليف: علي حرب.

* الطبعة الأولى، 1996

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

أوهام النُخبة

أو

نقْد المثقّف

علي حرب



الإهداء

إلى
أصدقائي
في المركز الثقافي العربي

I

مقدمة

مفاعيل النقد

مـدار الكـلام

هذا النقد للمثقف يدور، في مجمله، على العوائق الأساسية التي تُمسِك بخِناق المثقفين، وتمنع المفكرين من تجديد عالم المفهوم، بأداةٍ من أدواته الفعّالة، أو على صعيد من أصعدته المركّبة، أو في بُعد من أبعاده المتعددة. والعوائق، كما عالجتها، تتجسّد في أوهام خمسة يرتبط كل وَهْم منها بمفهوم من المفاهيم المتداولة في خطابات المثقفين العرب على وجه الخصوص:

الأول هو الوهم الثقافي ويرتبط بمفهوم النُخبة. والثاني هو الوهم الإيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية. والثالث هو الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية. والرابع هو الوهم الماورائي ويرتبط بمفهوم المطابقة. والخامس هو الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير.

إنها خمسة أوهام تستوطن الذهن وتعرقل عمل الفكر ونشاط الفهم، على ما تكشفتْ عنه تجربتي الفكرية وقادتني إليه طريقتي في ممارسة تفكيري. وإني إذ سعيتُ إلى تفكيك تلك الأوهام، مارستُ في الوقت نفسه فاعليتي الفكرية، بقدر ما أقمتُ مع فكري علاقةً نقدية أتاحت لي التفكير بصورة جديدة ومغايرة، أو سَبْر مناطق لم يجرِ التفكير فيها والعمل عليها من قبل.

وإذا كان لي أن أضيف شيئاً على ما قِيل، فلتكنْ بعض التعليقات والإيضاحات على الردود والإنتقادات التي أثارها هذا النقد بصورة خاصة، والتي تُثيرها أعمالي الفكرية بصورة عامة.

المفهوم الخارق

1 ـ إذا كان هذا النقد يتناول المثقفين العرب بنوع خاص، فإنه يطال في النهاية كل مثقف أكان عربياً أم غير عربي، خاصةً وأن الأسماء التي وردت فيه أو جرى تناولها لا تقتصر أساساً على المثقفين العرب، وإنما هي تعود إلى مثقفين ومفكرين، عربٍ وغربيين، تختلف إنتماءاتهم الثقافية وتتعدد ساحاتهم الفكرية. وفي ملاعب الفكر لا يجدي التفريق بين فرنسي وأميركي، أو بين عربي وغربي، أو بين مصري ومغربي، إلا من باب معرفة العلامات الفارقة والتعريف بالهويات الفردية للكتاب والمؤلفين، إذ المهمّ والأولى هو استخراج الإمكانية الفكرية وإنتاج المفاعيل المفهومية، عند التعاطي مع النصوص والأعمال الفكرية، وبصرف النظر عن جنسية أصحابها.

وهكذا فإن نقد المثقف يستمدّ قيمته من كونه يستأثر باهتمام كل مثقف ويخصّ كل من يُعنى بشؤون الفكر. فالخصوصية، في هذا المجال، وأيا كان مصدرها ومضمونها، هي معطىً ينبغي الإشتغال عليه وتحويله إلى عمل فكري يُصاغ صياغة مفهومية تمنحه عالميته الجامعة، بقدر ما تُقيم صلة بينه وبين الحقيقة. وكلما كانت هذه الصلة قويةً وصادرة عن تجربة غنية، قَوِي نفوذُ المفهوم في العمل الفكري، وازدادت قدرته على الإنتشار والإشعاع، أي على الإنتقال والتراسل، أو على التواصل والتعارف. وهذا شأن مفاهيم كالأنا، والقصد، واللاوعي، والخطاب، والتأويل، والتفكيك، والنظام المعرفي، والمسكوتِ عنه، والممتنع على التفكير.. ويشكل الكوجيطو الديكارتي، أنا أفكر إذن أنا أوجد، مثالاً بارزاً في هذا الخصوص. إنه تركيبة مفهومية مبتكرة يفصح ديكارت بواسطتها عن وجوده ويعبِّر عن فرادته، بقدر ما يُنشِىء صلة جديدة ومغايرة بين الأنا والوجود والحقيقة. بهذا المعنى يمكن القول بأن المفهوم الهامّ والخارق يُفرّق بقدر ما يجمع. وهو يفرق لكونه يصدر عن تجربة فذة لا يمكن نسخها أو تكرارها. ولكنه يجمع بقدر ما يفرض

نفسه على أهل الفكر بجِدته وغناه وأصالته.

نار الأسئلة

2 ـ لا يعني نقد الدور الإيديولوجي الذي اضطلع به المثقفون حتى الآن، «موت الإيديولوجيا»، كما يستخلص أصحاب العقل الإيديولوجي المشغولون دوماً بحراسة هوياتهم وأفكارهم من غضب الوقائع. فالأفكار تواجه إشكالياتها ليس في العالم العربي وحسب، بل أيضاً في العالم الغربي حيث تضعف الديموقراطية ويتراجع التنوير وتتشظى العقلانية. هذه الوضعية تُملي نقد الخطاب الإيديولوجي، حول الحرية والإستنارة والهوية والنخبة، وذلك بوضع هذه المقولات على نار الأسئلة في ضوء ما يحدث من التطورات والتحولات في الأفكار وفي الوقائع على السواء.

والذين لا يرون من النقد الموجَّه للمثقف، سوى أنه كلام على «أفول الايديولوجيا»، يهربون من مواجهة المشكلة ويقمعون الأسئلة التي تثيرها الوقائع المباغتة والحقائق الصارخة. ومشكلة المثقف تكمن في أفكاره بالدرجة الأولى، على ما يُبيّن نقد الخطاب السائد وتفكيك المقولات المتداولة منذ عقود من غير طائل.

3 ـ ليست المسألةُ مسألة «تفكيك نصوص» مجرّدة، بعيدة عن الواقع، كما يعتقد المثقفون الذين باتوا على هامش الأحداث والمجريات، وإنما هي مسألة تفكيك لأبنية الفكر وقوالبه، إنطلاقاً من هذا الميدان الذي تشكَّل بالإشتغال على الخطابات والنصوص، والذي يؤدّي العمل فيه إلى كشف الإستراتيجيات السلطوية، أو فضح ألاعيب الخطابات في حَجْب الحقيقة وتحوير المعنى، أو تعرية الآليات اللامعقولة التي تمارسها أنظمةُ المعرفة وبُنى الثقافة.

والدخول من هذا الميدان على القضايا والمسائل والأفكار، يمكّننا من فهم ما لا يُفهم، لأنه يتيح لنا تغيير رؤيتنا إلى العالم وسُبُل تغييره، وذلك بقدر ما يَؤُول إلى إقامة صلات جديدة ومغايرة مع مفاهيمنا للعقل

والنص أو للفكر والحقيقة أو للمعرفة والعمل.

فالنقد بهذا المعنى وعلى هذا النحو، هو الذي يتيح لنا أن نفهم لِمَ نقول بالعقلانية ولا نحصد سوى اللامعقول، بقدر ما يكشف لنا عن تعاملاتنا السحرية أو الأسطورية أو الماورائية مع العقل. وهو الذي يفسِّر لنا كيف صار التقدم رجعيةً على يد دعاته، بقدر ما يبيّن لنا أننا تعاطينا مع الأشياء من منظور أصولي تراجعي. وهو الذي يقول لنا لماذا تراجعت فكرة التنوير، بقدر ما يُعَرّي اللغونات الصامتة والآليات الباطنة والممارسات المعتمة لما نقوله ونفكر فيه ونفعله. هكذا فالنقد يكشف لنا تسلّطنا على من نريد تحريرهم وجهلنا بما نريد تغييره وتراجعنا عما نحن عليه، لأنه يفضح ديكتاتورية مقولاتنا وسُلطوية معارفنا، ويُعرِّي ما تمارسه خطاباتنا من آليات الحجب والإقصاء، ويكشف عن منطقنا الأصولي التراجعي في التعامل مع الأحداث والأفكار والأشخاص.

كذلك، إن النقد هو الذي يفسر لنا عجز أهل الفكر عن الإضطلاع بمهمة تغيير الواقع المجتمعي على الأرض وفي الميدان، لأنه يبيّن أن المفكر هو الذي يُغيّر العالم بالفكر وعلى صعيد الفهم بالدرجة الأولى، بإثارته مشكلة فكرية ننشغل بها، أو بافتتاحه حقلاً للتفكير نشتغل فيه، أو بابتكاره مفهوماً نشتغل عليه. والمفكر الذي لا يستطيع تغيير العالم، فكرياً، بتجديد أفكاره أو بتغيير طريقته في التفكير أو بابتداع ممارسة فكرية جديدة، لن يغير شيئاً. ذلك أن المفكر هو فاعل اجتماعي لكونه فاعلاً فكرياً قبل أي فِعل آخر.

هذا ما يمكن أن يتشكف عنه «تفكيك النص» والكلام على اللامعقولية القابعة في باطن العقل أو على اللامعنى الذي يتأسس عليه المعنى: فَهم ما وصلنا إليه من خراب للمعنى ودمار للذات، أو من قُصور في التفكير وعجز عن التدبير. هذا لمن شاء أن يُحسِن القراءة بالإنفتاح على ما ينتجه واقع البشر، اليوم، من تغير في الحقائق، وانقلاب في الأحوال والأوضاع، وتحول في البنى والعلاقات، وجِدّة في الأنماط

والتشكيلات. أقول لمن شاء أن يُحسِن القراءة، لا لمن يريد التوقف عند مقولاته أو التشبّث بموافقه أو لمن يريد نفي ما ينجز على ساحة الفكر النقدي. والنقد، هو في المقام الأول وعلى النحو الأفعل، نقدٌ للذات بالإشتغال عليها والفِعلِ فيها، من أجل إعادة تشكيلها، وبصورة تؤدي إلى إطلاق ما انحبس أو فَلْق ما امتنع أو هتك ما انحجب أو استعادة ما أُهمل واسْتبعِد...

وفي أي حال إن من يسعى إلى نفي الحقائق، أكانت أفكاراً أم حوادثَ، خطاباتٍ أم وقائع، هو الذي يحشر نفسه في «الزاوية الضيقة»، بقدر ما يُصرّ على الإقامة في قوقعة أفكاره المغلقة.

عالمية المفكر

4 ـ لا مُسوّغ للكلام على «المفكر التقني» القابع في دائرة اختصاصه، على ما فسّر الأمر، سعدُ الله ونّوس[1]، في ردّه على نقدي للمثقف، وهو عندي الكاتب المبدع الذي أعجب بفنّه المسرحي بقدر ما انتقد خطابه الايديولوجي. فلا وجود لمثل هذا المفكر، ذلك أن المفكر يهتم بالنصوص بقدر ما يهتم بالوقائع، بحيث يجابه الواقع بوقائعية نصه كما يسهم في صنع الحدث بحدثية أفكاره. وهو إذ يشتغل بخصوصيته وانطلاقاً من مجال عمله، إنما يمارس عالميته بقدر ما يضطلع بمهمته التي هي إنتاج الأفكار وابتكار المفاهيم، أي بقدر ما ينجح في خلق واقع فكري يترك أثره في مجرى الأفكار والوقائع، وهذا شأن المفكرين المنتجين والمبدعين في حقول اختصاصهم وميادين عملهم. إنهم يسهمون في صنع العالم بأفكارهم الخلاقة ومفاهيمهم الخارقة للحواجز المنصوبة بين اللغات والثقافات أو بين الأمم والقارات.

(1) أقوال ومواقف سعد الله ونّوس حول موت الإيديولوجيا وتفكيك النصوص والمفكر التقني وسواها مما جاء في رده عليّ، قد وردت في حوار أجراه معه ماهر الشريف في مجلة «النهج»، العدد 4 صيف 1995، ص 73.

وهذا يصدق بالتأكيد على مفكر ملأ دنيا الفكر وشغل ساحة الفلسفة في النصف الثاني من هذا القرن، عنيتُ به ميشال فوكو الذي لم يستطع الماركسيون أن يروا منه سوى كونه مناهضاً لماركس. ومناهضة ماركس هي، بالطبع، تهمةٌ عند أتباعه من الأصوليين الذين يؤلّهون مقولاته ويتعاملون مع أفكاره كما لو أنها تعاليمُ مقدسة. والأصولية بهذا المعنى، وليس الذين عارضوا ماركس أو انتقدوه، هي التي آلت بالفكرة الماركسية إلى الجمود والإنغلاق والتراجع، وهي التي جعتلها تُمارَس رجعية في الفكر وديكتاتورية في العقائد وأمبريالية في الشعارات، فضلاً عن كُلاّنية المجتمع واستبداد القيادة والحزب وإرهاب الزعيم الأوحد والأمين العام. أما فوكو فقد فرض نفسه على ساحة الفكر، في أوروبا كما في خارجها، لا بتهويماته حول الحرية والإستنارة، بل بأعماله الفكرية الفذة وتركيباته المفهومية المبتكرة التي تفسر لنا فشلنا الذي ندافع عنه، وزمننا المظلم الذي نشكو منه، أو عجزنا المقيم الذي لا نُحسِن الخروج منه.

وأراني أردد القول مرة أخرى: هذا شأن المفكر المنتج والمبدع في ميدان عمله. إنه يفسّر الوقائع بنصوص تملك هي نفسها وقائعيتها، ويسعى إلى فهم الحدث فتغدو مفاهيمه حدثاً بحد ذاتها. ليستيقظ المثقفون من غفلتهم، إذ لا معنى للكلام على المفكر التقني المنعزل في دائرة اختصاصه. فالمفكر هو عالمي بالتحديد، لأن الأفكار الخلاّقة والمفاهيم الخارقة لا جنسية لها، وهو يسهم في تغيير الواقع عبر وقائعية أفكاره بالذات، إذ الأفكار ليست سوى علاقاتنا بالواقع والحقيقة.

الإعتراف بالحقيقة

5 ـ لا يتعلق النقد بمثقف «جالس على كرسيّ الإعتراف»، لكي يجلد نفسه أو يُدِين سواه، على ما تأوّل نقدي للمثقف برهان غليون[1]، وهو المفكر المنتج الذي أقدّر له اجتهاداته الفكرية حول الدين والدولة

(1) راجع مقالته حول «دور المثقفين في التحولات العربية»، مجلة «النور» لندن، العدد 53.

بقدر ما انتقد بياناته الإيديولوجية حول الحرية والديموقراطية. فلا معنى للإدانة عند من يفكر، لأن المفكر ليس قاضياً أو شرطياً، وإنما هو قارىء يقرأ الحدث ويُشخّص الأزمة بترجمتها إلى مشكلة فكرية أو إلى أداة مفهومية.

والقارىء هو، أولاً، شاهد يرى ويسمع، ويتخيل ويتمثّل، أو يفهم ويقدِّر. ولا تقدير من دون شهادة. والقارىء هو، ثانياً، مفسِّر ومُؤَوِّل. إنه يُفسِّر الوقائع بقدر ما يُؤَوِّل الكلام. ولا فهم من غير تفسير أو تأويل. وأخيراً فالقارىء هو مُشرِّح ومفكّك، بمعنى أنه يفكك ما يعيق الفهم من أبنية الثقافة أو قوالب المعرفة أو آليات الفكر. إذن هو شاهد بقدر ما هو مفسِّر، ومؤوِّل بقدر ما هو مفكّك. وبقدر ما يتحقق له ذلك، يمارس فاعليته ويؤكد حضوره بما ينتجه من الأفكار أو بما يبدعه من المفهومات. بهذا المعنى، لا وجود لمبدع هامشي. بل إن الذي يبدع، في مجال من مجالات الفكر، يؤثر في مجرى الأفكار، بقدر ما يخلُق وقائع فكرية تسهم في تغيير الواقع نفسه.

طبعاً أنا أعترف بالحقائق لكي أحسن صنع حقيقتي. ومن الحقائق التي أتمرس على الإعتراف بها، أنني لم أعد مقتنعاً بكوني أنتمي إلى نُخبة أو صُفوة يقع على عاتقها تحرير المجتمع والأمة أو الجماهير. وإنما أنا فرد أعمل في ميدان الإنتاج الفكري، وانخرط في تجربة الكتابة، وهي تجربة تشتبك فيها المعرفة والسلطة، الإستنارة والتعمية، العشق والمتعة، الصراع والتواصل، الأمل والإستحقاق.

وأما تكرار الكلام على ربط التحول الديموقراطي للمجتمعات العربية بالمثقفين، بعد كل هذه التجارب الديموقراطية الفاشلة، فهو ليس أكثر من تعامل سحري مع كلمة الديموقراطية، يشهد على غياب الممارسة الديموقراطية، كما يشهد على ضحالة الإنتاج الفكري حول مسألة الديموقراطية.

والذي يبدو لي، أن أكثر المثقفين، عرباً وغير عرب، عملوا بشعار ماركس القائل: آن للفلاسفة أن ينتقلوا من الإنشغال بفهم العالم إلى العمل على تغييره. وهذا الشعار كانت نتائجه سلبيّة، حيث طُبِّق، وعلى المثقفين أنفسهم. إنه شعار خادع آن أن نتحرر منه، إذ هو يقدم فهماً للعالم، فيما هو يدعونا إلى عدم الإنشغال بفهمه. فالعالم يتغير بقدر ما تتغير أدوات فهمه وطرق التعامل معه، أي يتغير بقدر ما نقيم معه صلات جديدة ومغايرة، بتغيير الأفكار أو أدوات التفكير أو الممارسات الفكرية.

ولهذا أرى أن الإعتراض على توجيه النقد للمثقف وأدواته وممارساته، لا معنى له سوى أن أصحابه لا يريدون لنا أن نفهم ونشخّص لكي نقاوم العماء الذي يحيط بنا.

6 ـ ختاماً، وفيما يعنيني بصفة خاصة، أرى أن الأمر يتعلق بنقد الممارسات الفكرية، سعياً مِنّي لكي أمارس مهمّتي وأتعاطى مع فكري، بما يحقّق خصوبة الفكر وغناه، حيويّته وفاعليته، تجدّده ومتعته. وهذا هو مغزى النقد: أن نفكر وننتج، أن نفهم ونشخّص. إنه قراءة الحدث وتشخيص الأزمة، وذلك هو السبيل إلى إنتاج الفاعلية سواء في الفكر والممارسة أو في الثقافة والسياسة. بقول مختصر: هذه هي فاعلية النقد الفكرية، وتلك هي مفاعيله المفهومية.

II
نقد المثقف

المثقف وأزمته

بديل السياسي

ها هو المثقف أصبح الآن مدار الكلام ومحور الإهتمام. فالواحد قلّما يفتح صفحة الثقافة في جريدة، أو يتصفّح عناوين مجلة ثقافية، لا تتناول قضية المثقف، أو إشكالية الثقافة، أو وضعية النُخب المثقفة.

وما أريده في هذه المقالة، هو إجراء نقد للمثقف، لا أرمي من ورائه إلى تلميع صورته، أو ترميم دوره، أو التوكيد على مشروعيته، كما يفعل أغلب المثقفين؛ كما لا أحاول جلده أو تهشيم صورته كما يظن البعض، وإنما أحاول تعرية المسبقات التي توجه رؤيته لذاته وللغير والمجتمع، أو فضح البداهات التي تتوارى خلف أطروحاته واهتماماته.

ولا أعني بالمثقف، هنا، من يملك حظاً وافراً من «الثقافة العامة» أو المعارف المشتركة؛ ولا أعني به، بالطبع، «الإختصاصي» في فرع من فروع المعرفة أو المنتج في حقل من حقول الثقافة، أي لا أعني به، بالتحديد، العالم أو الكاتب أو الأديب أو الفنان؛ كما لا أعني به، بالضرورة، «المفكر» الذي يصنع أفكاراً أو يخلق بيئة فكرية، وإن كان المثقف يستعمل سلطة الفكر والنقد؛ وأخيراً لا أعني به «الداعية» أو «صاحب الأدلوجة»، أي المنظّر العقائدي أو المرشد الروحي أو القائد الثوري أو الزعيم الحزبي، مع أن مهمة المثقف تكاد تتطابق مع مهمة الداعية.

قد تكون للمثقف علاقة بكل واحد من هذه الأوجه والمجالات تكثُر أو تقلّ، تشتدّ أو تضعف. ولكني أعني به، في المقام الأول، من تشغُله قضية الحقوق والحريات، أو تهمّه سياسة الحقيقة، أو يلتزم الدفاع عن القيم الثقافية، المجتمعية أو الكونية، بفكره وسجالاته، أو بكتاباته ومواقفه. قد يكون المثقف طوباوياً أو عضوياً، ثورياً أو إصلاحياً، قومياً أو أممياً، اختصاصياً أو شمولياً، متفرغاً لمهمَته أو غير متفرع؛ وقد يكون شاعراً أو كاتباً أو فيلسوفاً أو عالماً أو فقيهاً أو مهندساً. أو أي صاحب مهنة أو حرفة أو صناعة.. ولكن أيّاً ما كان نموذج المثقف وحقل اختصاصه أو مجال عمله، فهو من يهتم بتوجيه الرأي العام، أو من ينخرط في السجال العمومي، دفاعاً عن قول الحقيقة أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية. فهذه صفته ومهمته، بل هذه مشروعيته ومسؤوليته. بهذا المعنى، فالمثقف هو الوجه الآخر للسياسي، والمشروع البديل عنه.

والمثقف بصفته يستخدم سلطة الكلام أو الكتابة، ويعمل في حقل الإنتاج الرمزي، أي ينتج أو يستخدم هذه السلع الرمزية المتمثّلة بالعقائد والمعارف أو بالنصوص والخطابات، أو بسواها من المنتوجات الثقافية، إنما يتصرف كصاحب حظوة وامتياز، أي بوصفه يمثل الطليعة وينتمي إلى النخبة الممتازة أو الصفوة المختارة.

على أن ذلك لا يعني بأن الفرد من سواد الناس أو من الجمهور الأعظم، أو ممّن لا يعملون في حقول الإنتاج الثقافي أو في ميادين العمل الفكري، يَعْرَى من صفة الثقافة. إذ الثقافة، بمعناها الأشمل، هي صناعة الحياة، والإشتغال على الطبيعة، وشكل من أشكال التواصل والتبادل. وبهذا المعنى لا إنسان بلا ثقافة، أكان من أهل العمل الفكري أم من أصحاب العمل اليدوي، لأنه لا إنسان أصلاً بلا فكر. وربما لا يكون التواصل بين «المثقفين» أحسن حالاً من التواصل بين «غير المثقفين». وتلك هي المفارقة، فادعاء الثقافة، أي الإنتماء إلى النخبة

المثقفة، قد يكون على حسابها، ويشكل وجهاً من وجوه أزمتها.

أزمة المثقف

المثقف كائن يحيا وَسْط الأزمة. فهو بصفته يهتمّ بشؤون الحقيقة والحرية والعدالة، وسواها من القيم العامة، ينتعش بإثارة الفضائح والمشكلات، ويتعيَّش من الكلام على الإنتهاك الذي تتعرض له الحقوق والحريات. هذا دأبه منذ تكوّن نمطه وتشكل مفهومه: من فولتير الذي كان يقول: أخالفك الرأي ولكني أقاتل دفاعاً عن حريتك في التعبير عن رأيك، إلى سارتر الذي كان يتصرف بوصفه الشاهد على واقع عصره أو الناطق بهموم مجتمعه؛ أو من محمد عبده وسواه من دعاة الإصلاح والتجديد في عصر النهضة، إلى حسن حنفي الذي يتصرف بوصفه فقيه الأمة وحارس المدينة والمؤتمن على الحرية والهوية.

ولكن الأمور لم تعد على ما كانت عليه: فالمثقف الذي يحسِن صنع الأزمات وفبركة المشكلات، بات هو نفسه في أزمة، بعد أن تكشفت المبادىء والنظريات عن عوراتها، في مواجهة الإنهيارات والتحولات التي يشهدها العالم، على غير صعيد، في الوقائع والأفكار، أو في النُظم والمؤسسات، وهذا ما جعل المثقف يفقد مصداقيته ويعرى من أسلحته. هذا ما يحدث الآن: فالقيم التي دافع عنها المثقفون تنهار تحت مطرقة الوقائع الغضبى، الهازئة من سذاجة الشعارات والمشروعات، الثائرة على عجز البرامج وقصور النظريات.

وليست الأزمة وليدة الساعة، ولا هي ناتجة عن انهيار المنظومة الإشتراكية أو تفكك الإتحاد السوفياتي، كما يظن الكثيرون من المثقفين في العالم العربي. إذا شئنا تعيين بداية، يمكن الرجوع إلى الثورة الطلابية التي اندلعت في شوارع باريس في شهر أيار من عام 1968. هذا الحدث دفع البارزين على الساحة الثقافية الفرنسية يومئذ، إلى إثارة التساؤلات والشكوك حول مكانة المثقف ودوره ومشروعيته كوصي على القيم أو

كممثل لضمير الناس. فسارتر بعد أن فاجأه الحدث، يعترف بأنه لم يعد من المعقول أن يفكر المثقف عن الآخرين. أما فوكو فإنه ينعي «المثقف الكوني» مالك الحقيقة وممثل الكل، معتبراً أنه ولّى الزمن الذي كان يقول فيه المثقف الحقيقة للناس، لأنه لم يعد يعرفها أكثر منهم[1]؛ بل لأن الحقيقة، بحسب مفهوم فوكو لها، لا تُقال ولا تُعرف بمعزل عن استراتيجيات السلطة وآلياتها في الإستبعاد والتلاعب والتعتيم.

جدوى المثقف؟

وهذا أيضاً شأن مثقف كبير ومناضل عريق ضجّت به ساحات النضال، كريجيس دوبريه، صاحب كتاب «ثورة في الثورة»، الذي لا يزال بين الأحياء وفي ذروة نشاطه الفكري. هذا المثقف النموذجي الذي كان متفرغاً لمهنته، قد انتهت به مسيرته النضالية والثورية إلى نقد الذات ومراجعة الحسابات، فعكف على تأمل تجربته الخاصة، وقام بتحليل لوضعية المثقفين بالإجمال، على الأقل منذ كتابه: السلطة الفكرية في فرنسا، حتى حواره الأخير مع جان زيغلر وعنوانه: كي لا نستسلم[2]. مع أن دوبريه يعلن في هذا الحوار تخلّيه عن دوره النضالي التحرري لكي يكتفي بدوره ككاتب صاحب أسلوب، أو كعالم مختص في حقل من الحقول، مُعبّراً، بذلك عن إحساسه بعدم الجدوى من وجود المثقفين كسحرة يصنعون المعاني ويبيعون الأوهام، متحرراً من أطياف ماركس[3] التي يبشّرنا جاك دريدا بعودتها، فيما يشبه الدعوة إلى الحج والناس عائدون منه.

---

(1) راجع، بصدد موقف كل من سارتر وفوكو، كتاب: محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دار الطليعة، 1991، ص 109.

(2) ريجيس دوبريه وجان زيغلر، كي لا نستسلم، ترجمة رينيه الحايك وبسام حجار، المركز الثقافي العربي، 1995.

(3) إشارة إلى كتاب جاك دريدا، أطياف ماركس، وقد صدرت ترجمته العربية بقلم منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، 1995.

هكذا اهتزت صورة المثقف، سواء في نظر نفسه أو في نظر غيره. إنه لم يعد يثق بقدرته على تنوير العقول والتأثير في الرأي العام، أو بكونه صاحب عقيدة صلبة قادرة على قود الناس لتثوير المجتمع وتغيير العالم. فما جرى من التحولات السريعة والإنهيارات المفاجئة، أدى إلى تصدّع نماذج الفكر والعمل، المستلهمة، سواء من عصر الأنوار، أو من الثورة الفرنسية وأقانيمها الثلاثة، أو من قادة الثورة الإشتراكية الذين استعمرت صورهم وأطيافهم عقول المثقفين حتى مطلع السبعينات. بكلام أوضح: ثمة انهيار أصاب منظومة القيم الثقافية، لأن ما جرى كان بخلاف ما يقوله المثقف أو يطالب به أو يدافع عنه أو ينتظر حصوله: كان يأمل تقدماً على صعيد الحرية والعدالة وتكافؤ الفرص وحقوق الإنسان ونشر المعرفة، فضلاً عن مطالب الأمن والسلام، فإذا النتيجة تراجع مساحة الحريات، والمزيد من الإنتهاك لحقوق الإنسان، وازدياد القدرة على التلاعب بالحقائق، وضيق مجالات العمل والإستخدام، وتعاظم التفاوت في توزيع الثروات والخيرات، وتراكم المشكلات مع كثرة الدراسات واختلاف المعالجات، فضلاً عن انتشار بؤر التوتر وازدياد أعمال العنف والإرهاب. وهذا ما حمل كبار المثقفين والمفكرين، على وضع تجاربهم موضع السؤال والفحص، وعلى نقد طرقهم في التعامل مع الأشياء والأحداث والأفكار، متجاوزين بذلك النقد إلى نقد النقد.

وهكذا فالآية تنقلب الآن: فبعد أن كان المثقف يركز نقده على السلطات، أصبح هو موضع النقد؛ وبعد أن كان يتصرف بوصفه قائداً للفكر أو صانعاً للرأي العام، أصبح يُرى إليه كحارس للنظام أو كشرطي للأفكار؛ وبعد أن كان يقدّم نفسه بوصفه الشاهد والقيّم الذي يصف ويعيّن ويحكم، شاهراً دوماً نقده دفاعاً عن حريات التعبير ومصالح الجماهير، أصبح هو نفسه مادة لنشوء خطاب نقدي يتناول بالتشريح والتحليل نمط وجوده ومشروعيته، سلطته وموقعه، رأسماله ومصالحه، فاعليته وأدوات تأثيره، أي كل ما يتصل ببداهاته المحتجبة وراء الخطابات والممارسات.

المثقف يحرس أفكاره

هذا في الغرب، حيث المثقفون مارسوا مهنتهم بامتياز. أما في العالم العربي فالوضعية مختلفة. ذلك أن المثقف العربي الحديث، لم يُؤتَ له أن يلعب الدور الذي لعبه المثقفون الغربيون منذ فولتير وروسو إلى سارتر وفوكو، أي لم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي أو في التأثير في الدينامية الاجتماعية والسيرورة التاريخية؛ كما لم يُؤتَ له أن يمارس الدور الذي كان يمارسه العلماء والفلاسفة في العصر الإسلامي، بمعنى أنه لم يشكل سلطة رمزية معترفاً بدورها وأهميتها، وقلّما تمكّن من إقامة علاقة فاعلة ومتوازنة مع السلطة السياسية. وبالإجمال لم يستطع هذا المثقف أن ينتزع الإعتراف بمشروعيته، ولم يحقق شيئاً مما كان يسعى إلى تحقيقه أو يأمل حصوله. بل الملاحظ أنه حيث «ازدهرت» مهنة المثقف، الداعية، تراجعت الأوضاع إلى الوراء، خصوصاً على صعيدالحريات.

ولا مبالغة في القول بأن المثقفين العرب، دعاة الحرية والثورة والوحدة والتقدم والإشتراكية والعلمانية، كانوا قليلي الجدوى في مجريات الأحداث والأفكار. فتاريخ تعاملهم مع قضاياهم ومع الواقع، يشهد على فشلهم وهامشيتهم. لقد أثبتوا بأنهم لا يعرفون كيف تُلعب اللعبة وتُبنى القوة، كيف تُنتج الحقيقة وتُقَر المشروعية. إنهم مارسوا أدوارهم التحريرية أو التنويرية، بعقلية سحرية وبآليات طقوسية، تمثَّلت في تلك المؤتمرات والبيانات التي اعتادوا إصدارها تعليقاً على الأحداث، سواء ما تعلق منها بحريات التفكير والتعبير، أو بمشاريع النهوض والتنمية، أو بالنزاعات الناشبة بين دول العالم العربي ومجموعاته، فإذا النتيجة كل هذه التراجعات والإنهيارات، قياساً على الشعارات المطروحة والمطالب المعلنة منذ عقود طويلة.

ومع ذلك فإن معظم المثقفين العرب، لا يزالون غارقين في سُباتهم الإيديولوجي، لا يحسنون سوى نقض الوقائع لكي تصح مقولاتهم أو

نظرياتهم. إنهم يرون العلة في الواقع لا في الأفكار أو في أنماط الفهم أو في طريقة التعامل مع الحقائق. من هنا سعيهم الدائم لمطابقة الوقائع مع مقولاتهم المتحجرة، أو لقولبة المجتمع حسب أطرهم الضيقة أو تصنيفاتهم الجاهزة. بهذا المعنى مارس المثقفون ديكتاتوريتهم الفكرية أو عنفهم الرمزي بإسم الحقيقة أو الحرية، أو تحت شعار الديموقراطية. هكذا فهم بدلاً من أن يشتغلوا على أفكارهم لفهم ما يحدث أو لاستباق ما قد يقع، كانوا فعلاً بمثابة «شرطة للأفكار»، إذا شئنا استعارة العبارة من ريجيس دوبريه أو جورج بالانديه.

ولعل هذا ما يفسر لنا، كيف أن الحرية تتراجع مع كثرة المطالبة بها، وكيف أن السعي إلى النهوض يُترجم تقهقراً، وكيف أن المناداة بالتنوير العقلي تفضي إلى انتعاش الفكر الغَيْبِي واللاهوتي، وكيف أن مقاومة الغزو الثقافي تَؤُول إلى زيادة التبعية للغرب.

بل هذا ما يفسر لنا كيف يتراجع الإنتاج الثقافي ويخمد الإبداع الفكري، حيث تشكلت تجمعات المثقفين ونشطت اتحاداتهم وروابطهم، وأخصها اتحادات الكتاب التي تحولت إلى محاكم لتأديب الكتاب ومعاقبة الأدباء.

هذا هو حقاً مآل حراسة الأفكار التي يشتغل بها المثقفون العقائديون: إنها وظيفة تُترجم على الأرض اصطداماً بالوقائع في غفلة من الفكر، وضياعاً للحقوق التي يطالبون بها أو يعملون على استردادها. يستوي في ذلك أصحاب المشاريع على اختلافهم، أكانوا علمانيين أم إسلاميين، قوميين أم إشتراكيين. فالشغل الشاغل للكل هو حراسة أفكارهم في مواجهة الواقع والتطورات. من هنا فهم يركزون نقدهم، دوماً، على الأنظمة والدول والسلطات أو السياسات، مستبعدين بذلك النقد الحقيقي والمطلوب، بوصفه مساءلة الثوابت وفحص الأسس ونبش الأصول، أي تفكيك تلك البنى الفكرية الراسخة التي تجعل المثقف العربي يستنكر الإعتداء على نجيب محفوظ أو طرد

أدونيس[1] من اتحاد الكتاب، فيما طريقة تفكيره وبداهات رؤيته، أي ما يخفيه الكلام ولا تراه الرؤية، لا يفضي إلا إلى مثل تلك الأعمال.

إن النقد المنتج والفعال، أي النقد الذي يضاعف إمكانية الفهم ويولد مزيداً من الفاعلية، والذي يستبعده المثقف حتى الآن، هو نقد الكوجيتو، هذه العلاقة المركبة بين الذات والفكر والحقيقة. إنه نقد تمركز المثقف على ذاته، من أجل تعرية العلاقة التي يقيمها مع أفكاره ومفاهيمه. فالمثقفون هم ضحايا أفكارهم أو أنماطهم في التفكير. هذه هي المناطق الخفية التي ينبغي أن تخضع للنقد والتحليل، وإلا بقيت المساجلات حول حرية التعبير وحق الإختلاف وحقوق الأنسان، على هامش المجتمع، ولا تعني الرأي العام بشيء، أي تبقى مقتصرة على النخب، كما هو شأن النقاش الدائر، حالياً، حول قضية أدونيس. بكلام آخر: من غير نقد جذري يطال نمط وجود المثقف بالذات، سيكون الكلام أشبه بطواحين الهواء، أي لن يكون بمثابة جهد تنويري حقيقي، تتولد عنه إمكانيات أقوى وأوسع للقول والعمل، للتواصل والتبادل. فحرية التفكير والتعبير تمارس، بقدر ما تتشكل فضاءاتٌ تتيح للفكر أن يتحرر من أوهامه أو يخترق حجبه الكثيفة.

(1) المقصود إخراجه من إتحاد الكتاب العرب، بسبب حضوره ندوة في غرناطة حضرها كتاب إسرائيليون.

مشكلة المثقف هي أفكاره

لم أشأ تعميم الحكم في نقدي للمثقف العربي، عندما قلت بأنه ما زال غارقاً في سُباته الإيديولوجي. ثمة مثقفون عرب أخذوا يتعاملون مع ذواتهم بصورة نقدية، ويحاولون فضّ الإشتباك بينهم وبين الأفكار والمشاريع التي تعيّشوا عليها ردحاً من الزمن، وكان مآلها فقدان المصداقية وتمزيق المشروعية؛ وأعني بهم الذين خرجوا على بداهة كونهم مثقفين منوطاً بهم توجيه الرأي العام، وهم الذين صار «المثقف» عندهم هو مادة الكلام ومرجع الخطاب، يقرأونه من خلال مصطلحات الأزمة والإشكالية، أو المفارقة والمأزق.

ولا أخفي أنني أكتب مقالتي هذه، بعد اطلاعي على موجز المحاضرة التي ألقاها مثقف عربي بارز، هو الكاتب الفلسطيني والأكاديمي الأميركي إدوار سعيد. فقد ألقى إدوار سعيد خلال زيارته لبيروت في أواخر العام الماضي سلسلة محاضرات، كانت أُولاها بعنوان: المثقف في عالم اليوم[1]، وفيها حرص سعيد على إعادة تعريف المثقف، محاولاً عرض نماذجه أو تعيين مهامه أو تبيان وسائل عمله وتأثيره. ولا شك أن محاضرة سعيد لا تختزل أفكاره حول وضعية المثقف وإِشكاليته. إن له كتابات متفرقة في هذا الخصوص. وأشير إلى مقالته

(1) بصدد هذه المحاضرة، استندتُ إلى الموجز الذي قدّمه عنها زاهي وهبي في جريدة «النهار»، 28 كانون الأول 1994.

المنشورة في مجلة الآداب بعنوان: المثقفون مَنْفيِّين: مغتربون وهامشيون[1]. وفي هذه المقالة الغنية بأفكارها، يتناول سعيد، كاتباً ومحللاً، سِيَر بعض المثقفين أمثال أدورنو وڤيكو، فيعرض من خلال ذلك نموذج المثقف المنفيّ بقدر ما يتماهى معه في الوقت نفسه، ويقصد به المثقف الذي لا يفارقه الشعور بالغربة والعزلة والهامشية. وهذا الشعور بالغربة لا يقتصر على الذين انقطعوا عن أوطانهم، أو أُكرِهوا على العيش بعيداً عن ديارهم، وإنما يشمل كل الذين لا يشعرون بالانتماء التام إلى مجتمعهم، أو الذين لا يقدرون، بل لا يريدون التكيف مع أوضاعهم وظروفهم، سواء كانوا خارج أوطانهم أو داخلها.

فالمثقف بهذا المعنى، لا يمكن إلاّ أن يكون هامشياً أو غريباً، إذا أراد أن يمارس حريته واستقلاليته تجاه الدولة وسلطتها، أو أن يعبّر عن تمايزه وفرادته تجاه المجتمع وتقاليده. وكان الفيلسوف الأندلسي ابن باجه قد تحدث عن مثل هذه الوضعية في كتابه: «تدبير المُتَوحِّد». والمتوحد هو من يشعر بالغربة داخل الوطن، وبين الأهل والأتراب. إنها حال المفكر أو الأديب الذي يتوحد مع ذاته ويأتلف مع فكره، في مجتمع فاسد مَيْؤُوس من إصلاحه أو تغييره.

ولكن المثقف، إذ يؤكد على هامشيته أو يمارس عزلته وتوحده، إنما يتخلّى عن مهمته الرسولية كمدافع عن الحرية والقضايا العامة، لكي يغدو مجرد كاتب يعبّر عن تجاربه ومعايشاته. وتلك هي المفارقة: فالمثقف يفقد أهميته وتقل فاعليته، بقدر ما ينخرط في مجتمعه أو يتكيف مع واقعه، أو بقدر ما تتحول مهمته إلى مجرد حرفة أو مهنة. وبالعكس، فإن أهميته تتجلى، بقدر ما يمارس تمايزه وفرادته، أي بقدر ما يعبّر عن تجربة أصلية فذة، ويكون له أداؤه المميز وأسلوبه الفريد المبتكر.

(1) بصدد هذه المقالة التي عرّبها سماح إدريس، يمكن مراجعة مجلة الآداب، العددان 6 و7، حزيران/ تموز 1994.

ولعل هذا ما جعل إدوار سعيد يقف في محاضرته موقفاً وسطاً، متردداً بين صورتين للمثقف تقعان على طرفي نقيض: الصورة التي نجدها عند جوليان بندا، أي صورة المثقف المنزّه عن الأهواء والغايات المترفع عن المصالح الشخصية، العملية والسياسية، باعتبار أن مملكة الحق والعدل والحرية ليست من هذا العالم؛ والصورة التي نجدها عند انطونيو غرامشي، أي صورة المثقف المنخرط في واقعه، وصاحب المشروع الذي يُسخّر فكره وقلمه لتغيير المجتمع والعالم. وهكذا يتأرجح سعيد بين نموذجين: نموذج المثقف الطوباوي عند بندا، ونموذج المثقف العضوي عند غرامشي. من هنا كانت الإشكالية التي طرحها هي: كيف يحافظ المثقف على استقلاليته وفاعليته في آن، بحيث لا يكون طوباوياً، ولا ينغمس في واقعه كل الإنغماس.

غير أن سعيد، وعلى أهمية ما طرحه في محاضرته حول واقع المثقف في عالم اليوم، لم يمس البداهات التي تقف وراء خطابات المثقفين ومواقفهم، على اختلاف نماذجهم ومشروعاتهم. فقد كان هاجسه ترميم الصورة التي تزعزعت في الأذهان، أي تعويم الدور المتهافت للمثقف في صناعة الحدث والمشهد. نعم لقد حلّل العوائق التي تمنع المثقف من ممارسة دوره كمدافع عن حرية التعبير، أو كممثل للمقهورين في مواجهة السلطات وأنظمة القهر والإستغلال. ومع ذلك فقد بقي سعيد، في معالجته، أسير الثنائية القديمة نفسها، ثنائية المثقف والسلطة. وهو بهذا إنما يقف قبل النقد الذي تعرّض له مفهوم المثقف، من قِبَل المثقفين الذين تعاطوا بوعي نقدي أو ضدي مع مهامهم وأدوارهم، فضلاً عن المفكرين الذين يحاولون إعادة صياغة الإشكالية من أساسها. فمشكلة المثقف لم تعد مع الدولة أو المجتمع، وإنما هي مع أفكاره، أو مع نمط العلاقة الذي يقيمه مع ذاته وهويته. بهذا المعنى، أمسى المثقف، هو نفسه، جزءاً من مشكلة المجتمع، بدغمائيته العقائدية أو بطوباويته المستقبلية، بالمشكلات الوهمية التي يثيرها أو بالوعي الزائف

للموضوعات التي يعالجها. أما مشروعيته المثلومة، فليست الدولة هي التي تنتهكها، بل تنتهكها الظواهر المستجدة والوقائع المباغتة، وكل ذلك يشهد على أن علاقة المثقف بالواقع الراهن، حيث جُرّبت أفكاره، كانت علاقة سلبية عقيمة، بل مدمرة في معظم الأحيان، إذ لم يعد يكفي القول بأن على المثقف أن يكون ذا عقيدة «متماسكة»، وأن يحرص على استقلاليته إزاء السلطة، حتى لا يكون مجرد ناطق بلسان الساسة وأهل الحكم.

ثمة أسئلة راهنة تطرحها الوقائع، تجعلنا نُعيد النظر في وضعية المثقف، ونعيد التفكير في إشكالية الثقافة بالذات: لماذا يُفاجأ المثقفون باللامتوقع؟ ولماذا يزداد المثقف هامشية اليوم؟ ولماذا تتهافت العقائد والنظريات في مواجهة ما يحدث؟ أو: كيف يحدث أن بلداً كفرنسا اعتُبِرتْ عاصمته مرجعية ثقافية ومساحة تنويرية، يتحدث مثقفوه، اليوم، عن الغزو الثقافي الأميركي؟ وكيف نفسر أن أوضاع الحريات في العالم العربي تزداد تراجعاً، بعد كل هذه الأكداس من الخطابات عن الحرية والديموقراطية؟ وكيف أن المثقف العربي، إِما أن يكون على الهامش أو يصبح مجرد ناطق باسم السلطة السياسية أو مدافع عن مواقفها وخياراتها؟

هذا أسئلة تقودنا إلى تجاوز ثنائية المثقف والسلطة التي تتحكم بتفكير غالبية المثقفين العرب، لنقد علاقة المثقف بذاته وفكره، وأعني بالتحديد، علاقته بالهوية التي يدّعي حراستها، أو بالحقيقة التي يزعم الشهادة لها، أو بالحرية التي ينادي بها، أو بالمشروعية التي يحاول احتكارها، أو بالسلطة التي يتوهم أنه يقاومها.

والنقد يعني انتهاك منطقة المسكوت عنه في خطابات المثقفين ومواقفهم، لتعرية مسبقات التفكير وقَبْليات الممارسة، وكل ما يُحمل مَحْمل البداهة، فيما هو يعمل على طمس الحدث، أو تمويه الحقائق، أو استبعاد الغير، أو شلّ المبادرة الخلاّقة، أو خنق الطاقة على توليد إمكانيات للفهم والمعالجة، أو للإختيار والمراهنة. . فلم تعد تكفي

إعلاناتُ الحرية وبياناتُ الحقيقة وادعاءاتُ المشروعية. ثمة ما تستبعده الخطابات والبيانات والمواقف، هو بالذات ما يفسر عزلة المثقف وهامشيته، أو فشله وإخفاقه فيما نَظَّر له أو دعا إليه. من هنا الحاجة إلى تفكيك المقولة، لتفسير ما آلت إليه الوضعية من العجز والهشاشة.

فلا ينبغي أن يُؤخذ مصطلح المثقف كما يُقدَّم لنا في خطابات المثقفين وتعريفاتهم. فهو لا يعني ببساطة الدفاع عن حرية التعبير، أو الإنخراط في السجالات العامة، أو إرادة الإنحياز إلى صفّ المظلومين أو المقهورين؛ ولا يعني، في المقابل، مجرد الشعور بالإغتراب الذي يعتري أولئك الذين يعتبرون أن لا مجال، في هذا العالم، لتجسيد مُثُلهم الفكرية أو قيمهم الأخلاقية أو تطلّعاتهم الاجتماعية والسياسية.

إن مفهوم المثقف، شأنهُ شأن أي مفهوم آخر، ليس مفهوماً بسيطاً متواطِئاً مع ما يقوله، بل يؤلف شبكة من التصورات والصور والإستعارات التي تشكل حاشيته أو بطانته، ويندرج ضمن سلسلة من الثنائيات والمتعارضات التي تشكل شرط إمكانه. بهذا المعنى، فهو يشكل كثافة مفهومية ينبغي اختراق طبقاتها، ويعمل كجهاز مركّب ينبغي تفكيك آلياته. وأول ما يمكن إخضاعه للفحص والتشريح، هو مفهوم الطليعة الذي يستبطنه مصطلح المثقف، والذي يؤلّف، هو نفسه أيضاً، شبكة من الصور والإستعارات والأوهام.

أزمة المثقف هي في نخبويته

مفهوم الطليعة هو الصيغة الحديثة لمفاهيم قديمة كالخاصة والنخبة والصفوة. ويتوقف عمل هذا المفهوم على مقابله ونقيضه الذي هو مفهوم الجمهور أو الجماهير أو العامة. وهكذا نحن إزاء زوج من المفاهيم تتألف منهما الثنائية المشهورة التي طالما ترددت في خطابات المثقفين، أعني ثنائية الطليعة والجماهير، التي تشكل، لدى المثقف، مبدأ للرؤية والتصنيف، يعي من خلاله علاقته بذاته ويتصور مكانته في المجتمع. والبداهة التي تتأسس عليها هذه الثنائية وتُخفيها في آن، هو أن هناك ذوات، مستنيرة، مريدة، متميزة باستقلاليتها عن السلطة وتحررها من القيود والتقاليد، هي ذوات النخبة المثقفة التي تمثل ذروة الوعي بالواقع والإخلاص للحق والحقيقة، الأمر الذي يؤهّلها لأن تفكّر عن سواد الناس وتقرّر عنهم أو تخطّط لهم، أو على الأقل يؤهّلها لأن تنير الدرب أمامهم وتسهم في تشكيل وعيهم، لكي يعوا مهمتهم التاريخية، ويمارسوا دورهم الفعّال في إحداث التغيير المنشود، أو في الثورة على الأوضاع القائمة.

هكذا يمارس المثقف الوصاية على القيم والولاية على الناس، بإعطاء نفسه الحقَّ في تعيين ما هو حقيقي ومشروع وصالح، أي ما تمليه الحقيقة أو ما هو في مصلحة الشعب أو الوطن أو الأمة.

هذا هو معنى مقولة الطليعة، لمن شاء أن يقرأ في ما تخفيه العبارة، قصدت أن المثقف الطليعي، المنتمي إلى النخبة أو إلى الصفوة، يصدر في فكره وسلوكه عن عقلية نبوية رسولية إصطفائية، تجعله يتعامل مع

نفسه بوصفه الأوعى والأعلم والأحق، أي أدرى من الجماهير بمصالحها، بل أولى منها بنفسها.

ولا يخرج المثقف «العضوي»، على طريقة غرامشي، عن هذه العقلية المركزية النخبوية، بالرغم من صريح العبارة ومنطوق الكلام. فالقول بأن على المثقف أن يكون مندمجاً في المجتمع، حاملاً هموم الطبقة أو الأمة أو البشرية، إنما يسكت على الأمر الأساسي، وهو أن صاحب القول يقرِّر، في النهاية، كل ما يتعلق بمكانته ودوره ومشروعيته، أي هو يقرر من ينبغي أن يمثِّل وما يمثِّل وكيف يكون التمثيل، وذلك بصرف النظر عن إرادة الذين يدعي التماهي معهم وتمثيلهم أو الإندماج بهم. إنه يزعم أنه ينخرط في مشكلات المجتمع أو يمثّل مصلحة الشعب، في حين هو يُسقِط تطلعاته وأوهامه على غيره، بتوهّمه أن ما يتطلع إليه أو يحلم به هو نفس ما يفكر فيه الناس أو يُعَانون منه. وفضلاً عن ذلك فالمثقف، بوصفه ينتمي إلى النُخب المتعلمة، المتخرجة من المعاهد العلمية أو من المؤسسات الحزبية التثقيفية، يُسقِط وجهة نظره، ذات الطابع النظري أو المدرسي أو الكُتُبي، على الواقع الحي النابض بالحاجات والآمال، المضطرم بالنزاعات والمشكلات، وهو عالم تكشف وقُوعاته، دوماً، عن قصور النظريات والمدارس والكتب[1].

ولذا لا يكفي أن يعلن الواحد انخراطه وعضويته، حتى يُصدَّق أو يكتسب مصداقيته. فمنطوق الخطاب لدى المثقف أنه عضوي، مندمج، متماهٍ مع مصالح الجماهير، أو مُجسِّد لوعي الأمة أو ضمير الشعب. أما بطانة الكلام فهي أن المثقف نخبوي، مركزي، إصطفائي؛ وأما خلفية الرؤية والمعاملة، فهي أن المثقف مثالي طوباوي، أو أكاديمي مدرسي، أو حزبي فئوي. فهو، أيا كان النموذج الذي يجسده، يتصرف بوصفه يملك

(1) راجع بصدد نقد وتحليل وجهة النظر المدرسية (السكولائية)، كتاب بيار بورديو، عقول عملية، في نظرية الفِعل، منشورات سوي، باريس، 1994.

الأفضلية على السواد الأعظم، في المعرفة والعمل، وربما في الرغبة والأمل. إذ ما تعني عبارة «ضمير الأمة» التي تطلق على شخص من الأشخاص، سوى كونه يعرف ما يريده الناس أكثر مما يعرفون، أو يمثل آمالهم أكثر مما يمثلون؟ هذا هو معنى النخبوية.

بيد أن لهذه النخبوية ثمنها. فهي تمارس على حساب الحقيقة والحرية والعدالة، بالرغم من كل المزاعم والإدعاءات: فحيث أدت النُخب المثقفة دورها بامتياز، جرى تهميش الذين يُراد تمثيلهم، أو استعباد الذين يُراد تحريرهم، أو ضرب مصالح الذين يُزعم الدفاع عن مصالحهم. ولا عجب في الأمر. فقيام فئة من بين الناس تدعي تمثيلهم والدفاع عن مصالحهم، بوصفها الطليعة الواعية أو النخبة المؤمنة، معناه إبقاء الناس في حال الجهل والتبعية والعجز. بكلام آخر: أن تتشكل نخبةٌ تدعي القبض على الحقيقة أو المعرفة بأسرار التغيير، أو امتلاك مفاتيح النجاة والخلاص، مآله اتخاذ الجماهير كاحتياطي بشري للتعبئة والتجيش والتنظيم، أو كحقل اختبار للمشاريع العقائدية والأحلام الثورية، أي اتخادها آلة لتحقيق إستراتيجية النخبة للإستيلاء على الدولة والمجتمع.

هذا هو مآل النخبوية الفكرية والمركزية الحزبية في العمل التاريخي والتغيير الاجتماعي: فالذين اعتقدوا أن مهمتهم هي التفكير عن الناس أو العمل على توعيتهم وتحريرهم، قد انتهى بهم العمل إلى إقامة سلطة استبدادية عليهم، أو هم حصدوا الفشل والهزيمة على يديهم. ولا غرابة، فالفرد أو المجموع الذي نفكر أو نقرر عنه، من السهل استخدامه، إذ هو لا يحتاج إلا إلى قرار القيادة أو بيان الحزب أو فتوى المرشد. ولكن للأمر وجهه الآخر. فمن يَسْهُل استخدامه، يَسْهُل أيضاً تحويله عن هدفه ونقله من موقع إلى آخر، أو من استراتيجية إلى أخرى. وسلوك الجماهير عندنا شاهد على ذلك. فهي طالما وقفت أو انقلبت على الذين يدّعون العمل على تنويرها أو تحريرها أو توحيد صفوفها. وهذا هو مأزق المثقف «التقدمي» بنوع خاص: ما زال يتعيّش من الكلام على مصالح الجماهير،

فيما الجماهير تُعبَّأ ضد مشاريعه وشعاراته. إنه مأزق النخبة، فيما تدّعيه أو تدعو إليه، فهي لا تحسن سوى تقويض المهام التي تندب نفسها لتأديتها.

ولعل هذا ما يفسر لنا كيف أنه حيث عملت النخب على توعية الجماهير، ازدادت هذه تبعية وهامشية، أو جهلاً وتعصباً؛ وكيف أنه حيث تشكلت أنظمة سياسية على يد النخب أو بإسمها، كانت هي الأسوأ، أو على الأقل، أسوأ من الأنظمة التي أقامها السياسيون المحترفون.

ومكمن العلة ليس في الجماهير ولا في الواقع بالطبع. بل في ثنائية الطليعة والجماهير، أو النخبة والعامة، أو الحزب والأمة. إن مثل هذه الثنائيات تكشّفت عن عيوبها وفقدت مصداقيتها كإطار للرؤية أو كأداة للعمل. والواقع أن ثنائية الطليعة والجمهور، هي وجه لثنائية الذات والموضوع. إنها نتاج لفلسفة الذاتية القائلة بوجود ذات مفكرة، متعالية، قاصدة، سيدة، مريدة، تتمثّل العالم فيما هي تتمثّل ذاتها، وتُؤَسِّس الحقيقة فيما هي تتيقَّن من وجودها، وتحرِّك التاريخ فيما هي تَعِي بدوافعها، وتُمثِّل مصالح الجماهير فيما هي تُقرِّر ذلك.. هذه الفلسفة لم تعد تصمد أمام النقد والمساءلة: فلا شيء يقوم كما هو في ذاته بمعزل عن مُسبقات الفكر وطبقات الوعي وأطياف الذاكرة. ولا ذات تفكر وتقرر أو تفعل وتؤثر، من غير أن تكون هي محلاً للتأثر، إذ الذات تفكر وتفعل وسط إكراهاتها وقيودها، على نحو يجعلها تشتغل بقدر ما تنشغِل، وتغيِّر بقدر ما تتغيَّر هي نفسها. بكلام آخر: لا موضوع يُعطى بذاته للنظر بمعزل عن شبكات الرؤية وأنظمة العبارة، كما لا ذات تسبق الموضوع وتتعالى عليه، بل ثمة «تكوين متبادل» للذات والموضوع، على نحو يجعل كلّ منهما يسهم في تشكيل الآخر. والذات التي تعتقد بتعاليها، يجتاحها الموضوع من حيث لا تحتسب. والفرد الذي نتعامل معه كموضوع أو كآلة، يفلت من سيطرتنا بقدر ما نجهل به.

هكذا ثمة ما يحمل على تجاوز ثنائية الطليعة والجماهير. فلم تعد النُخب والأحزاب هي التي تصنع العالم، بل تصنعه الشاشات ووسائل

الاعلام وأسواق السلع وأسعار البورصة وآليات الربح ومافيات الضغط. . ثمة نظام جديد يجري صنعه اليوم. ثمة عالم يتشكل على نحو يخالف حسابات المثقفين الذي لا يفعلون سوى أن يُفاجأوا بما يحدث أو يتفجعوا على المصائب والكوارث. والشاهد الأقوى والأبرز يقدمه، دوماً، المثقف على الطريقة العربية. فالمثقف العربي داعية التنوير والعقلانية والعلمانية، يفاجئه ظهور الأصوليات المقدسة، بل هو يفاجئنا بتعاطية اللاهوتي مع الأفكار والأحداث، أو بممارساته الظلامية غير التنويرية في علاقته بسواه من المثقفين. والمثقف الطليعي ينتهي بعد عقود من ممارسة نخبويته الفكرية أو نرجسيته العقائدية، إلى التفجع على المصير البائس للطليعة والثقافة. أما داعية القومية والوحدة، فإنه يعترف بأن العروبة تتحول إلى شرق أوسط، ويفاجأ دوماً بأن الوحدة لا تترجم إلا اختلافات وحشية؛ وقد يُفاجأ بأن الوحدة يمكن أن تمارسَ وتُصنع من حيث لا يفكر هو ولا يحتسب، أعني أن يسهم في صنعها أناس لا يفكرون فيها ولا يدْعون لها، كما هو شأن المنتجين، مثلاً، في مجالات كصناعة الكتاب والصحيفة، أو الفيلم والأغنية، أو العاملين في قطاع الرياضة وألعاب الكرة والسباق. . فالمنتجون هم ذوو القدرة وأصحاب المصلحة في خلق فضاءات ومجالات وأسواق للتواصل الإيجابي أو التبادل الحر أو التفاعل المثمر البناء. أما أصحاب المشاريع الوحدوية من مثقفين وساسة، فقد أثبتوا بأنهم لا يحسنون سوى التفرقة والشرذمة.

فليتواضع المثقفون، بعد أن وصلوا إلى هذه الحالة من الضعف والتضعضع. فالجماهير ليست مادة لعملهم أو آلة لمشاريعهم وأفكارهم. إنهم لم يعودوا طليعة أو نخبة، ولم يعد بمستطاعهم أن يتصرفوا بوصفهم متعهدي الحرية أو وكلاء الثورة أو أمناء الوحدة أو حراس الهوية. . وإنما هم يشكلون قطاعاً من قطاعات المجتمع وسلطة من سلطاته. وبقدر ما يتخلون عن نخبويتهم، يصبحون أقدر على ممارسة فاعليتهم، لأن وجهاً من وجوه أزمتهم يكمن في نخبويتهم بالذات. ونقد النخبوية والمركزية

والإصطفائية، يعني إقامة علاقات جديدة مع الحقيقة والحرية أو مع الثقافة والجماهير. فلا أحد يفكِّر عن غيره أو ينوِّر غيره أو يحرِّر سواه. إذ الحقيقة ليست مجرد ما نقوله أو نعرفه أو نخبر به أو نبرهن عليه، وإنما هي ما ننشئه أو نصنعه، أو ما نراهن على تغييره من العلاقات مع الأشياء والأحداث والأفكار.

وأما الحرية فليست مجرد قرار نتخذه بأن نكون أحراراً أو بأن نحرر الغير، بقدر ما هي فضاء للتداول والتبادل نسهم في خلقه أو في توسيعه. وهذا الفضاء يتشكل في النهاية من مساحات فردية، تشكل كل مساحة خاصة منها فسحة تنويرية تتيح للفرد أن يلعب لعبته، أي أن يمارس فاعليته وسلطته أو أن يعبر عن تمايزه وفرادته. وتلك هي المفارقة: فالنخبة المثقفة لا تتحقق غايتها إلا بتقويض مهمتها. ذلك أن تحرر الناس أو مصلحة الجماهير، هي في التحرر من نخبوية المثقفين ووصايتهم وأوهامهم.

سلطة المثقف

لا يتوقّف المثقف عن إعلان استقلاليته عن الدولة وأجهزتها أو عن السلطة وإغراءاتها. فهو بتعامله مع نفسه كمسؤول عن القيم والحريات، يعتبر أنه يُؤدّي مهمته بالوقوف في صف المعارضة أو باستعمال سلاح النقد، لتعرية ما تمارسه الدول والأنظمة والسلطات، من أشكال التفاوت والقهر والإستغلال، أو لفضح ماتخفيه من آليات التمويه والتلاعب بالحقائق والوقائع. هذا شأن المثقف، أيّا كان نموذجه: إنه يرى المشكلة في السلطة، سواء كان إصلاحياً أم ثورياً، عضوياً أم طوباوياً، منخرطاً أو غير منخرط.

طبعاً، هذا ما يقوله لنا المثقف أو ما يصرّح به في مضمون خطابه. ولكن الخطاب هو دوماً غير ما يعلنه. إنهُ يحجب الواقعة الأساسية التي يُنشئُها فيما هو يتكلم على أشكال التسلط أو على آليات التلاعب بالحقيقة، أعني أنه يخفي حقيقته وسلطته، ويتستّر على فعله وأثره، ويتناسى مخاتلته وألاعيبه. وهكذا فالمثقف يعلن انحيازه إلى المقهورين في مواجهة سلطة القهر، فيما هو يشكل سلطته ويمارس سيطرته؛ أو يعلن أن شاغله هو كشف الحقائق، فيما هو يصنع حقيقته عبر نصه وخطابه؛ أو هو يحدّثنا عن حلمه بمجتمع تنويري تحرري قائم على المساواة، فيما هو يمارس نُخبويّته ويحجب إرادته في التفرّد والتمايز.

صحيح أن سلطة المثقف هي من نوع آخر، بمعنى أنها ليست سلطة

مادية أو إقتصادية، بل هي سلطة رمزية، أي سلطة الكلام والكتابة، مقابل سلطة السيف والمال. ولكنها سلطة في النهاية، تمارس على النفوس والعقول، بواسطة المنتوجات الرمزية المتمثلة في الأفكار والمعارف، أو في العقائد والطقوس، أو في الشهادات والألقاب.. والسلطة الرمزية تُمارَس على هذا النحو منذ زمن العرّاف القديم إلى زمن المثقف الحديث، مروراً بالكهنة والقساوسة، فضلاً عن الفقهاء الذين برزوا مجدّداً على المسرح، بعد أن هُمِّش دورهم لصالح المثقف الحديث ذي الجذر الليبرالي أو القومي أو الماركسي.

ومعنى ذلك، أي كون المثقف يملك سلطته الخاصة به، هو أن الصراع بين المثقف والسياسي، أو بين الكاهن والحاكم، أو بين الفقيه والسلطان، ليس مجرد صراع بين المعرفة والسلطة، أو بين المعنى والقوة، أو بين القيمة والمنفعة، وإنما هو صراع على المشروعية، أي على احتكار الحق في قول ما هو حقيقي وحق، أو في تحديد ما هو سوّي وشرعي، أو مباح وجائز؛ أو تحديد ما هو عكس ذلك وخلافه.

والسلطة الرمزية التي يمارسها المثقفون، لا تعدو كونها مهنةً ومصلحة. وهي ككل مهنة لها أصولها وقواعدها، ولها عُدّتها ورأسمالها، ومن ثم لها منتوجاتها وأسواقها، ولها منافعها واستثماراتها. فالكاهن، والفقيه، والمثقف، كل واحد من هؤلاء، يوظّف رأسماله الرمزي، المتمثّل في علمه وخبرته، أو في منصبه ولقبه، أو في مقدراته الكلامية والخطابية، يوظّفه في ممارسته لمهنته التي تدرّ عليه منافع معنوية ومادية، تتمثل في السلطات والخيرات، أموالاً ونقوداً أو جاهاً ونفوذاً.

طبعاً إن المثقف يُقدِّم نفسه، عادة، بوصفه صاحب رسالة، وليس صاحب غاية خاصة أو منفعة مباشرة. فهو يعلن بأنه لا يبتغي سلطةً، وإنما يدافع عن القيم والمقدسات. وهنا وجه الخداع والمخاتلة. فمهنة المثقف هي مهنة قوامها أن تخفي حقيقتها، أي كونها تشكل مهنة ومصلحة، أو تعمل على تشكيل سلطة خاصة. وهكذا فالمثقف يزاول مهنته متلبّساً عباءة

الرسالة، ويؤدي دوره تحت غطاء القداسة، معتبراً أنه يدافع عن القيم العليا، متوهماً أنه ينطق بإسم المشروعية الحقة المتمثلة بالحفاظ على الهوية والذاكرة واللغة والثقافة والأمة.. ولكنْ تحت الترفع ثمة موقع راسخ، ووراء التجرد هناك مصلحة ومنفعة، وبعد التضحية ثمة سلطة هي سلطة الفكر والكلمة.

من جهة أخرى، لا يشكل المثقفون مجتمعاً مثالياً تحكمه مبادىء العقلانية وقواعد الفضيلة. فهم شأنهم شأن أصحاب المهن الأخرى، لهم حسناتهم ومساوئهم. وقطاعهم المجتمعي أو حقلهم الإنتاجي، شأنه شأن بقية الحقول والقطاعات، هو مجال للتنافس والنزاعات، وبؤرة للضغوطات والتوترات. إنه «حقل صراع» بين العاملين والمنتجين، على امتلاك السلع الرمزية واستخدامها في تحقيق المكاسب وتوسيع النفوذ. ومعنى ذلك أن العلاقات داخل الحقل الثقافي هي علاقات قوة، أي علاقات بين قوى وتجمعات لا تخلو من بربرية الغاب وفاشية العصبيات وعقلية المافيات الحديثة، فضلاً عن النرجسية التي يتمتع بها المثقفون، لاعتقادهم بأفضلية العمل الفكري على العمل اليدوي.

هكذا فالمثقف يزعم بأنه يعمل على مقارعة السلطة السياسية، فيما هو يعمل على منافستها على المشروعية. وهو يدّعي القيام بتنوير الناس وتحريرهم، فيما العلاقات بين المثقفين ليست تنويرية ولا تحررية، بل هي علاقات سلطوية، صراعية، سعياً وراء النفوذ، أو بحثاً عن الأفضلية، أو تطلعاً إلى الهيمنة والسيطرة. وأخيراً، فالمثقف يدعي التجرد والنزاهة والانسلاخ، دفاعاً عن قضية الأمة ومصالح الناس، فيما هو يمارس مهنته ويدافع عن مصلحته، أو يلعب لعبته ويجرّب فكرته. إنه يدعوك إلى التحرر من سلطة رأس المال، في حين هو يراكم رأسماله ويثبّت سلطته. ويقول لك إن الإرتهان لغير الله مذلة أو عبودية، فيما هو يجعلك أسير كلامه ورهن إرادته. وهذا ما يفسر لنا كيف أن معظم مشاريع التحرير، آلت إلى نشوء أنظمة ذات طابع استبدادي، أو شمولي، أو فاشي، أو عنصري إصطفائي.

هذا النقد للمثقف يحمل على تجاوز ثنائية المثقف والسلطة، على نحو يتيح وضع المثقف والسياسي في سلة واحدة: كلاهما يسعى على طريقته وباستخدام رأسماله إلى احتكار المشروعية، أي حق تعيين الأمر الجامع والشيء المشترك الذي يجتمع عليه العموم. وكلاهما يصدر عن اعتباط عند أخذ الخيارات وترتيب الأولويات وتقويم الوقائع، إذ لا تقويم ولا ترتيب من دون استبعاد أو تهميش أو تعتيم. وكلاهما يمارس التلاعب والتمويه في حقله وميدان عمله، إذ لا سلطة تمارس من دون حجب أو تمويه، أكانت مادية أم رمزية. وأخيراً كلاهما يمارس التسلط والعنف: التسلط على الأجساد مقابل التسلط على العقول، والعنف المادي مقابل العنف الرمزي الذي يمارسه المثقفون العقائديون والملتزمون، بعقليتهم القائمة على الحصر والإستبعاد، أو على التصنيف والإدانة.

فليعترف المثقفون بأنهم ليسوا قُدس الأقداس ولا رسل الهداية والحقيقة. ولم يعودا ملح الأرض، كما يعترف أحد أبرز المثقفين في هذا العصر، (ريجيس دوبريه). إن المثقفين هم أصحاب سلطة ومصلحة، وذوو مواقع ومنافع، وهم يشكلون مجموعات لا تحسن سوى ممارسة نخبويتها ونرجسيتها. فلا ننخدعن بالخطاب: إنه يسدّد المعنى في جهة، لكي يخرقه من جهة أخرى؛ ويحارب أشياء على صعيد، لكي يستعيدها على صعيد آخر. والمشروع الماركسي، كمشروع تحريري، شاهد كبير على ذلك. فهو باسم محاربة استغلال رأس المال وسلطته وعنفه، عمل على تكوين رأسمال عقائدي مارس، من خلاله، أمبرياليته الفكرية وعنفه الرمزي، على نحو مضاعف، وذلك بقدر ما حجب حقيقته، أي كونه يشكل سلطةً ونوعاً من أنواع رأس المال. وهذا شأن السلطات الرمزية، عند استلامها السلطة السياسية: إنها تمارس التسلط والعنف أضعافاً مضاعفة، على ما تشهد بذلك، اليوم، الأصوليات المقدسة.

بهذا المعنى، يمكن القول بأن السياسي المحترف، هو أقل من المثقف ممارسةً للعنف، وأقدر منه على تسيير الأمور وتدبير الشؤون العامة. فالنموذج السياسي، أيا كانت شهوته للسلطة، أو إرادته للمحافظة

عليها، يقبل إجمالاً المداولة والمفاوضة، ويتسم بقدر من الحيلة والمرونة، ويتوسل بالقوانين والأنظمة، ويأخذ بالاعتبار المصالح المشتركة والمنافع العامة. أما النماذج العقائدية والطلائع المتقدمة والنُخب المثقفة، فقد ترجمت أفعالعها عزلةً وهشاشةً، مظهرةً عجزها عن قود المجتمعات نحو الترقي أو التقدم أو التنمية. إنها عادت بالأوضاع القهقرى، وقادت البلاد والعباد نحو الخراب والهلاك. وجعلت الشعوب «رهائن» لعقائدها ومشاريعها المستحيلة.

هذا ثمن النخبوية الحزبية والنرجسية الثقافية والطوباوية العقائدية. وهذا ثمن التشبث بالثوابت المطلقة، والنطق بإسم المشروعية العليا للأمة، أو خلع القداسة على الأفكار والأحداث، أو على الأشخاص والأفعال، على ما مارس المثقفون مهامّهم في مواجهة السلطات والأنظمة في البلاد العربية والإسلامية: لقد آلت مشاريعهم ومساعيهم إما إلى فقدان مشروعيتهم، أو إلى تهميش دورهم، أو إلى فشلهم واغترابهم عن الواقع؛ أو آلت بالعكس إلى التحاق المثقف بالسلطة، لا كمستشار يُقدِّر ويُقيّم، أو ينصح ويسدد، بل كموظف أو كواجهة ثقافية أو كزينة فكرية. وأما الذين قُدِّر لهم أن يتسلموا مقاليد الأمور، فقد مارسوا الحكم بأسوأ أشكاله.

على كل حال، هذه خصال المثقف الرسولي وفعاله، في غير مكان من العالم: إنه لا يحسن سوى الخراب والدمار بثوابته المطلقة وأقانيمه المقدسة. والمثال الطازج هو ذلك الياباني المتمسك بحقيقته المطلقة والذي يبشرّنا بيوم القيامة ويدعونا إلى الموت بلا ندم. من هنا فمشكلة المثقف هي في عجزه عن فهم العالم، وفشله في التعاطي مع الوقائع، أي في أنماط الرؤية القاصرة، أو في نماذج العمل العقيمة. باختصار مشكلة المثقف هي، بالدرجة الأولى، في أفكاره. فليس له، والحالة هذه، سوى العمل على فضّ الإشتباك بينه وبين المقولات التي تعيّش عليها، أو عليه على الأقل التخلي عن لغته المتحجرة في قراءة الأحداث والتعاطي مع العالم.

خداع الأفكار الكبرى

المثقف يُؤخذ بسحر المشاريع الضخمة والقضايا الكبرى والمقولات الشاملة، كالثورة، والتحرير، والتحديث، والنهضة، والوحدة، والإشتراكية، والإسلام، ونهاية التاريخ، والنظام العالمي، والغزو الثقافي.

هذا شأن المثقف، أكان قومياً أم إسلامياً أم كونياً، فهو يُفْتَن بالشعارات العريضة ويتعلق بالأسماء الكبيرة. إنه يفكر على نحو شمولي أو أصولي أو مركزي، ويتعامل مع أفكاره بصورة ما ورائية أو أسطورية، بل بصورة طهرانية أو قدسية. ولهذا فهو يحدّثك عن قرب انبلاج الحقيقة، أو عن زمن التحرير الكبير، أو عن بناء المجتمع الإشتراكي، أو عن إعادة كتابة تاريخ الإسلام، أو عن إجراء مسح شامل للثقافة العربية؛ أو هو يحدّثك عن مهمته النبوية الرسولية القاضية بتوحيد الأمة وإعادة بناء الذات والهوية، متعاملاً دوماً مع تصوارته وصوره، وربما مع أطيافه وهواماته، بوصفها حقائق جليّة لا تقبل الجدال أو المساس، أو بوصفها أقانيم مقدسة تنتظر المخلص الذي يجسدها مُؤسَّسةً للحقيقة أو مملكةً للحرية والعدالة.

هكذا فالمثقف مشغول، دوماً، بالقضايا الكبرى المتعلقة بمصلحة المجتمع ككل، أو بمصير الأمة كلها، أو بمستقبل البشرية بأسرها. إنه مع المتعالي والأبدي، ضد الحادث والعرضي. ولهذا فهو يهتم بِنَسَق الأفكار لا بمجريات الوقائع، وينشغل بعظائم الأمور لا بصغائرها، ويهمل الهوامش والتفاصيل بقدر ما يقفز فوق واقع الحياة اليومي. وهذا نوع من

اللاهوت السياسي مارسه المثقفون، خصوصاً في العالم العربي، كانت محصّلته حيث مُورس، مصادرة التفكير الحر، أو محاصرة الحياة ومحق الفردية، أو انعدام القدرة على التبادل، أو خنق الطاقة على الخلق والإنتاج.

غير أن ما يُهمَل ويُهمَّش، يعود من حيث لا يحتسِب الذين يؤلّهون أفكارهم ومقولاتهم. وما يُسْتَبَعد بإسم الشعارات الكبرى، كالتوحيد، والتحرير، والتنوير، يعود على نحو لا يُتوقَّع. والمثقف هو أول من يُفاجأ باللامتوقع واللامنتظر: فالتحرير الشامل أفضى إلى قيام مجتمعات شمولية. والتغيير الجذري أدى إلى إعادة إنتاج القديم بأسوأ مظاهره، والوحدة المقدسة المتعالية على يوميات الحياة تُرجمت مزيداً من الإختلاف والفرقة. هذا ثمن إهمال الفكر اليومي لصالح المقولات المفارقة والقضايا المقدسة والمشاريع الإيديولوجية الشاملة، كالوحدة، والعروبة، والإسلام، والأمة، والمجتمع، والشيوعية، والرأسمالية: إنتاج خطاب يتصف بالهذر والخواء، ممارسات استبدادية فاشية، معالجات للأزمات فاشلة عقيمة، باختصار اجتياح الهوامش والتفاصيل للمبادىء السامية والكليات المتعالية، من حيث لا يحتسب المنشغلون بعظائم الأمور وجلائل الأعمال، ومن حيث لا يفكر أولئك الذين يعدّون الإهتمام بالفكر اليومي نقيصةً أو تهمة.

ولا عجب فالفكر يتغذّى من الإنفتاح على اليومي والمُعاش والمهمَل، ومن كل ما تعمل الماهيات المتعالية والهويات الصافية الطُهورية على كَبْتِه أو حجْبه أو طرده. إنه يتجدد بتفكيك الأنساق المحكمة وكسر النماذج المحنّطة والتحرر من أسر العقائد المغلقة والعصبيات الملتحمة. وإذا كان الإنسان الحديث قد عيّن لنفسه هويته كجوهر فكري قوامُه تمثّلٌ محض يتمثّل ذاته فيما يتمثل العالم، أو يتماهى مع ذاته فيما يُؤَسِّس الحقيقة، فإن الإنسان المعاصر، إزاء قُصور الأفكار وانهيار النظريات وانفجار العقلانيات، أخذ يتعامل تعاملاً نقدياً مع ذاته وفكره، مُلتفِتاً بشكل

خاص إلى تلك المناطق التي يستبعدها أهل الفكر فيما هم يفكرون فيه، أي إلى بداهات الرؤية وطيّات العبارة، إلى ما يسكت عنه القول ويحجُبه الخطاب.

فالفكر الفلسفي، وعلى سبيل المثال، قد تغذى وتجدّد، بالإنفتاح على ما كان يرذله بالذات، أي بالإشتغال على مجالات ومؤسسات وممارسات، كالجنون والسجن والعلاقات بين الجنسين. وها هي العلوم تتغذى، هي الأخرى، بالإنفتاح على قطاعات كان يرذلها العلماء من قبل. إذ هي أخذت تستعير من الرياضة بعض مصطلحاتها وأدواتها، كالساحة والمرمى واللعب والمجازفة، كما يلاحظ من يمتلكون عيناً نقدية يقرأون بها ما يستجِدّ على ساحة الفكر، بما يؤدّي إلى تجديد الفكر وتغيير العلاقة به في آن.

هكذا يتجدد الفكر مما يستبعده أصحاب النظريات الشاملة والأنساق المحكمة والأفكار الجوهرانية والماهيات المحضة. إنه يغتني ويتوسع، بالإشتغال على العرضي المُهمَل بإسم الجوهري، أو على اللامعقول المنفيّ في نظر العقل، أو على الآخر المستبعَد بإسم الهوية، أو على المختلف المنبوذ بإسم الوحدة، أو على الفرع المنتَقَص من قبل الأصل، أو على الشواذ المقموع بموجب القاعدة، أو على الهوامات القابعة وراء المفهوم، أو على العيوب والنواقص التي يتستّر عليها النموذج لكي يغدو نموذجاً ومثالاً.

بهذا المعنى يتجدد الفكر، بتجاوز تلك المقولات والثنائيات الفكرية التي يشتغل بها المثقفون والمنظّرون كالغزو الثقافي، وتصادم الحضارات، والصراع بين الإشتراكية والرأسمالية، أو المفاضلة بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي، سيما أننا دخلنا في عصر يزداد فيه العالم عَوْلمة، خصوصاً على الصعيد الإقتصادي والإعلامي.

وفي أية حال لا وجود لهوية ثقافية، نقية، صافية، لا تخترقها الهويات الأخرى. في كل ثقافة ثمة وافد أو دخيل، مآله أن يصير أصيلاً

أو موروثاً. نعم ثمة تحدٍ وتنافس بين الثقافات، ولكنه لا يلغي التعايش أو التفاعل فيما بينها. ولا شك أن الثقافة القوية، أعني المتجدّدة والمزدهرة بالخلق والإنتاج، تملك القدرة على الإنتشار والتأثير في الثقافات الأخرى، وقد تتفوّق عليها، سيما إذا كانت تلك الثقافات، تعاني من الجمود والضعف، سواء سمّينا ذلك غزواً أو مثاقفة.

بيد أن الصراع بين الهويات الثقافية أو النماذج الحضارية، لا يعني أن الهوية الثقافية لمجتمع من المجتمعات هي جنّة الفردوس بالنسبة إلى أفراده. فالمجتمع ليس أخوِيّة تضامنية أو شركة تعاقدية، وإنما هو جملة بنى وروابط وآليات وممارسات، لا تنفك عن إنتاج التفاوت والإستغلال والقهر والإستبداد، فضلاً عن النزاعات والصراعات. والصراع لا يجري على الأفكار دوماً، بل يجري أيضاً وخاصة على الخيرات والثروات والسلطات، ومن بينها سلطة الفكر والمعرفة. نعم ثمة معانٍ وأفكار. إذ الإنسان يعيش وسط الأفكار وبها، لأن علاقته بذاته وعالمه هي، أصلاً، علاقة فكرية. ولكن المعاني ليست جواهر قائمة بذاتها، وإنما هي رهان نراهن عليه، لا ينفصل عن منطق القوة وإرادة الهيمنة كما يُقال اليوم. كذلك ليست الفكرة كياناً متعالياً أو نموذجاً كاملاً، وإنما هي محصلة علائقنا بذواتنا وبالغير والعالم، وهي جُماع الهوى والإعتقاد والمعرفة والسلطة والأمر والأمل.

وهكذا، لا تنفصل الأفكار عن إرادة الهيمنة والتفرد أو التمايز. والذين ينفون ذلك، إما أنهم يتستّرون على إرادتهم في الهيمنة، أو يبرّرون الإرادات القائمة. والأفكار تكتسب أهميتها لا من كونها تكشف عن الحقيقة، أو عن الواقع الموضوعي، بل من كونها تسهم في إنتاج الحقائق. فصناعة الأفكار هي في الوقت نفسه صناعة الواقع. والذين يسهمون في صنع الواقع، هم الذين يستطيعون تغيير أفكارهم أو الذين يحسنون إدارتها وصرفها، أعني إعادة صوغها وابتكارها على أرض الحدث بالذات. فالأفكار ليست وحدها هي التي تتغير، بل تتغير أيضاً أشكال

العلاقة بها وأنماط التعاطي معها. وبقدر ما تتغير طريقة التعاطي مع الفكرة، تتغير العلاقة بالحقيقة، وعلى نحو يؤدي إلى إنتاج واقع جديد.

وأما حُراس الأفكار من المتمسكين بنظرياتهم المجردة ونماذجهم الصافية. فإنهم لا يحصدون سوى الفشل والهزيمة. بل سيكونون ضحايا أفكارهم بالذات. وإلا كيف تفسر أن المثقف يخسر دوماً قضيته، بقدر ما يتَمَتْرس وراء أفكاره، أو يدعو إلى تطبيق نماذجه. إنها عقلية النموذج، فهي مكمن العلة. ذلك أن ما يهم في النهاية ليس الوقوف عند نموذج معين أو قالب خاص أو نسق مخصوص أو شكل معلوم، بل الذي يهمّ هو الإمكان المستمر على القولبة والنمذجة والتشكيل، أي ابتكار النماذج وصوغ القوالب وابتداع الأشكال، وهو فعلُ خَلْقٍ لا يتم بنبذ النموذج الحضاري السائد، أو شتمه وتسفيهه، بل بالإفادة من هذا النموذج ونقده في آن. إنه يتم بالإشتغال على مختلف النماذج ونقدها، وأولها بالطبع نموذجنا الحضاري الذي فقد فاعليته ومصداقيته، أي قدرته على الخلق والإنتاج، بدليل أننا، لم نقدم بعد إلى العالم في هذا العصر، ما نفرض به أنفسنا، أكان ذلك فكرة أم صيغة، سلعة أم أداة.

طوبى التطبيق

يُشكّل التطبيق بداهةً من بداهات الفكر والعمل لدى المثقفين والدعاة، دعاة الديموقراطية أو الإشتراكية أو الوحدة أو الإسلام. . فالمثقف يفكر ويتصرف على أساس أن هناك مقولاتٍ صحيحة أو نظريات مُحَقَّقة أو نماذج حضارية، تصلح للتطبيق على ساحة العمل السياسي، أو على أرض الواقع الاجتماعي، أو تصلح للتعميم والإنتقال من مجتمع إلى آخر أو من بيئة حضارية إلى أخرى.

إنه وهم المماهاة والتطابق ذو الجذر الأفلاطوني والأساس الديكارتي والتنظير الهيغلي والتطبيق الماركسي. وأعني بهذا الوهم الإعتقاد بأن المقولة هي كليٌّ ينطبق على جزئياته، أو مفهومٌ يمتلك مصاديقه، أو صورةٌ ذهنية تتطابق مع الموجودات العَيْنية والوقائع الملموسة. وهذا الوهم تجسّد على الأرض فضائح وانتهاكات للمبادىء والقيم والنظريات التي سعى المثقفون إلى تطبيقها، من لدن ماركس وأتباعه، مروراً بجيفارا وكاسترو، انتهاءً إلى آخرهم في أيامنا هذه، عنيتُ به الكاتب البيروفي الأشهر ماريو فارغاس لوزا، الذي لم يتعظ، على ما يبدو، من تجارب الغير، بل حاول أن يجرِّب بنفسه، أي أن يطبق أفكاره بوصفه مثقفاً أو كاتباً، في الميدان العملي والسياسي، فإذا الفشل تامّ، وإذا النتائج تفوق الخيال بما لا يُتخيَّل. وذلك لأن ما يُكتب على الورق لا علاقة له بما يجري على الأرض. والفشل لا يعود إلى سوء الفهم أو التطبيق، بل يعود إلى «فشل الأفكار بالذات»، كما يعترف لوزا بعد الفشل الذريع الذي

حصده في الإنتخابات الرئاسية التي جرت في بلده[1]

وحسناً فعل لوزا، أعني أنه أحسن قراءة تجربته: فالفشل ليس في التطبيق، بل هي أفكار لا تُطبَّق إلا لكي تفشل أصلاً، وعلى عكس ما يعتقد أصحاب المشاريع الإيديولوجية (خصوصاً عندنا)، إذ اعتادوا، إزاء فشل تصوراتهم القومية أو الإشتراكية أو الإسلامية، على الفصل بين العرب والعروبة، أو بين الإسلام والمسلمين، أو بين الإشتراكية والإشتراكيين، هكذا على نحو ينزهون فيه الفكرة ويَعْصِمون النظرية عن الخطأ، لكي يتّهموا الواقع والناس أو الظروف والزمن.

والعلة في ذلك الفصل، هو أن تصور الشيء لا ينطبق أصلاً على واقعه. ثمة هوة لا تُردم بين الموجود والمفهوم، ولأقل بالأحرى بين الموجود والمَقُول أو المكتوب. وهذه الهوة تملؤها الخيالات والأوهام والأطياف والهوامات، الأمر الذي يجعل من المعتذر تطابق الدال والمدلول، أو المكتوب وما يُكتب عنه. وفضلاً عن ذلك، فإن ما نفكر فيه ونتصوره، أو ما نعنيه ونقصده، لا ينفصل البتّة عما نجرّبه وننخرط فيه، أو عما نكابده ونعانيه. إنه جملة علائقنا بذواتنا وأجسادنا، بالغير والنظراء، بالكائنات والأشياء. ومعنى ذلك، أي معنى المعنى، أن الفكرة ليست قبضاً على حقيقة الواقع أو قطفاً للمعنى الأصلي أو التقاطاً للدلالة الحقيقية، وإنما هي، دوماً، موضع اختراقات لصَبَوات الهوى وهوامات العشق، أو لإرادة الهيمنة والتمايز، أو لهواجس الأمن ووساوس الرغبة والأمل.

فالأحرى القول إن المفاهيم هي أدوات للقراءة، أو استعارات للمقاربة، أو آليات للتحويل. بكلمة إنها استراتيجيات تغير علاقتنا بالفكر بقدر ما تغير علاقتنا بالواقع والحقيقة. بهذا المعنى يمكن القول إن الأفكار

(1) ورد كلامه في حديث أُجري معه حول مذكراته؛ راجع ترجمة عصام محفوظ للحديث في جريدة «النهار»، السبت 11 شباط 1995.

تتشكّل بقدر ما تعمل على تشكيل الواقع، وتتغير بقدر ما تُنشِيء علاقات جديدة مع الأشياء، بحيث يكون هناك، دوماً، قدر من التخيّل والإبتكار، تخيل العالم وإعادة خلقه عبر النص والخطاب، أو عبر الصورة والمعلومة، أو عبر المؤسسة والأبنية، أو عبر الأداة والتقنية، أو عبر الصناعة والسلعة.

ولأنّ الأفكار هي كذلك، أي ليست واقعية، ولا تتطابق مع الوقائع، فإنها لا تقبل التطبيق، بل هي تخضع للتحويل المستمر، أي لإعادة الإنتاج والإبتكار. فالمسألة ليست مسألة تطبيق، بقدر ما هي مسألة تشكيل وتخليق، أو إنشاء وانبِناء. والذين سعوا إلى تطبيق الأفكار بحذافيرها، قد ترجموها بأضدادها في ميادين العمل. فمن اعتقد أن الديموقراطية صيغة تُنقل، مارس الإستبداد؛ ومن توهَّم أن العلمانية فكرة تُستورد، تعلّق بفكره على نحو لاهوتي؛ ومن تَوَهَّمَ أن العقلانية هي مبادىء عامة تطبَّق أو قياسات تُستعمل، فاجأه اللامعقول من حيث لا يفكر.

هذا شأن التعامل مع الأفكار بصفتها قواعد كلية أو نماذج تامّة، تصلح للإحتذاء والتطبيق أو للنسخ والتعميم. والذين تطرفوا في هذا الجانب، هم الذين اعتقدوا أن بإمكان فرد أو مجموعة أفراد، قائد ملهم وزعيم ثوري، أو طليعة من المناضلين ونُخبة من المؤمنين، تأسيس مجتمع أو بناء دولة بوضع بعض المبادىء والأفكار موضع التطبيق. مثل هذا الإعتقاد كانت ترجماته مبادىء منتهكة ونظريات مغدورة وشعارات يدوس عليها حَمَلَتُها، كما تشهد التجارب، قديماً وحديثاً، في الشرق وفي الغرب. وآية ذلك أن المجتمع ليس كلاً يتألف من أجزاء أو جسماً يتركب من أعضاء، ولا هو بالطبع أصلٌ يتجسد في فروعه أو كليٌ ينطبق على جزئياته، بل هو مجموعة حقول وقطاعات أو سلطات وفاعليات. إنه شبكة من الأبنية أو جُمَلٌ من الروابط والعلاقات التي لا تنفك تتكاثر وتتوسع، أو تتنوع وتتباين، أو تزداد انبناءً وتعقيداً، بما يتعدى ما يجري

تصوره أو رسمه، وبما يتجاوز كل التصنيفات والقوالب والتشريعات.

معنى ذلك أن الأفكار التي نعمل على ترجمتها، ليست مجرد مبادىء أو قواعد، ولا هي مجرد نماذج أو قوالب، وإنما هي بالأحرى إمكانيات للعمل، تفعل بقدر ما يُصار إلى تجديدها وإعادة صياغتها. إنها استراتيجيات لتغيير العلاقات داخل حقل من الحقول أو في قطاع من القطاعات أو على مستوى من المستويات، وليس على مستوى المجتمع ككل، لأنه لا مجتمع يتغير بالكلية وعلى نحو جذري. بهذا المعنى تصبح الأفكار مجرد رهانات مرتبطة بأبنية المجتمع وحقوله، بالمعنى الذي نجده عند بيار بورديو، أي مرهونة بمواقع الفاعلين الاجتماعيين، بإرثهم ومكتسباتهم، بخياراتهم ومواقفهم. وإذا شئت أن أتأوَّل بيار بورديو أو أن أستثمره، بوسعي القول إن الفكرة هي في النهاية «بنية تَنْبَني بقدر ما تَبْني»، أي بنية قابلة وفاعلة في آن[1]، ما يجعلها تزداد، دوماً، انبناءً وتعقيداً، أو جِدّة وكثافة.

طبعاً إن الفكرة الهامة الصادرة عن تجربة غنية أو عن إبداع سياسي، تملك مصداقيتها في النهاية، أعني أنها قد تفرض نفسها خارج أرضها ومنشئها، كما هو شأن الديموقراطية على سبيل المثال، فهي فكرة ما تزال تشغلنا بالرغم من قدمها وعراقتها. غير أن الديموقراطية لا تستمد مصداقيتها، أي بُعدها العالمي، من كونها مقولة كليّة، بل من كونها صيغة فذة تنطوي على الأصالة والإبتكار. ولهذا فهي لا تُطبَّق، بل تحتاج إلى أن يُعاد ابتكارها وصوغها، عند نقلها إلى خارج بيئتها الأولى، أي هي تحتاج إلى تطعيم أو تلقيح أو تطبيع، وذلك بحسب المعطيات الاجتماعية والثقافية للبيئة الجديدة. وبقدر ما تجري إعادة صياغة الديموقراطية، في أتون تجربة تاريخية مختلفة، تسهم هي بدورها، في تشكيل الواقع السياسي المراد تصييره ديموقراطياً، بحيث تفعل الفكرة الديموقراطية بقدر

(1) بصدد آراء بيار بورديو، راجع كتابه: عقول عملية المصدر السابق، القسم الخامس.

ما تنفعل، تَبْنِي بقدر ما تكون موضع انبناء، وهذا شأن الأفكار الهامة الخصبة، ننشغل بها بقدر ما نشتغل عليها، نفكر بواسطتها بقدر ما نفكر عليها.

هذا إذا كان ثمة مجال بَعْدُ للكلام على الديموقراطية في عالم يتشكل بتجاوز القواعد أو بتهميش الأطر والآليات السائدة، كالبرلمانات والإنتخابات والإستفتاءات، فضلاً عن ثنائية الأكثرية والأقلية أو مقولات الإرادة الوطنية والتمثيل الشعبي والوعي الطبقي.

وفي أي حال، إن القرارات لم تعد تُصنع كما كانت تُصنع من قبل، بمعنى أن المسألة لا تتعلق بذوات متعالية أو بمواطنين أحرار، يفكرون بمحض عقلهم أو يقررون بملء إرادتهم. أولاً، لأن السلطة ليست مجموعة قرارات تتخذها الأقلية الحاكمة، بقدر ما هي شبكة من علاقات القوة التي تتشكل وتنبثّ في طول المساحة الاجتماعية وعرضها أو عُمقها. وثانياً لأن المجتمع ليس هو مجرد عقد بين إرادات، ولا هو مجرد شركة أو مدرسة، بقدر ما هو خرائط للمواقع، أو بؤر للتوتر، أو قوى للضغط، أو نقاط للمقاومة، أو حيز للتفاضل والتراتب، أو مكان لتوزيع الأنصبة والحصص، أو مسرح لتمويه الأدوار وحجب العلاقات بين الفاعلين.

والأهم من ذلك أن العالم نفسه، إنما يصنع اليوم، بل يتشكل، بطريقة مختلفة عما كان عليه الوضع في مطلع العصر الحديث. يومها كانت المشكلة أن يتحرر الإنسان من سلطة اللاهوت ومؤسساته، وأن يواجه الطبيعة لكي يتمكن من معرفة قوانينها والسيطرة عليها بقصد استغلال مواردها واستخراج طاقتها. ولكن الإنسان بقدر ما نجح في هذه المهمة، أسهم في اصطناع عالم له منطقهُ ونظامه، وله أبنيته وآليات اشتغاله. وهذا العالم الذي أصبح يملك وقائعيته ويفرض نفسه في مواجهة الإنسان، يتمثل في دورة الإنتاج وقوانين السوق وحركة البورصة وطقوس السلع وهوس الإستهلاك، فضلاً عن آليات التسويق وديكتاتورية الإعلان وطغيان وسائط الإعلام والإشهار، وهذا ما آل إلى الإنتقاص من سيادة

الإنسان سواء تجاه نفسه، أو تجاه نظام العالم ومنطق الأشياء. وفي أي حال، فالسيادة أصبحت على ما يبدو للإعلام الذي هو واجهة الواجهة. ولهذا فإن نشر المعرفة، لم يعد من شأن الصحيفة أو الكتاب أو الجامعة، بقدر ما أصبح في قبضة الإعلام الذي يتكفّل، بشبكاته وشاشاته، بإنتاج المعلومات وصناعتها.

وكل ذلك يحمل على إعادة تعريف الديموقراطية، في ضوء ما استجد من الوقائع والممارسات والمجالات. فلا يجدي، نفعاً، نفيُ الوقائع المستجدة، دفاعاً عن الديموقراطية النموذجية على ما يفعل المثقف الغربي، الفرنسي أو الأميركي الذي يحدثنا عن إعاقة الديموقراطية بعقلية «ديموقراطية» سلفية؛ وبالطبع لا يجدي نفعاً التفجّع على الطليعة والثقافة والأمة والقوم، على ما يفعل هنا المثقف العربي بنوع خاص. فلا معنى للنفي أو النعي والتفجّع، سوى التأكيد على عجز الطليعة، أو الإمعان في انتهاك الديموقراطية والحرية، أو المزيد من تقهقر الأمة وتدمير المجتمع.

ولن يكون الأمر غير ذلك، ما دام المثقف يتعاطى مع العالم والعصر، بعقلية أصولية، أو بمفاهيم قديمة، أو بلغة شبه منقرضة. فالأجدى أن لا ننفي الوقائع، بل أن نعيد التفكير في الديموقراطية والمجتمع والدولة، فضلاً عن الثقافة والهوية والطليعة، في ضوء وقائع العالم ومجرياته. والأجدر أن نفكر فيما يحدث، لإعادة ترتيب علاقتنا بالفكر وبالحدث في آن. فالتفكير هو، بمعنى ما، قراءة في الحدث تُحرره من منطق الرسالة والعقيدة والدعوة والولاية والمحافظة والنفي أو النفي المضاد.

فليتوقف المثقف عن فَكْرَنَةَ العالم بمقولاته وشعاراته. فالفِكرة لا تستغرق الحدث، والنموذج لا يَختزل الكائن، الأمر الذي يَحمل على تجاوز ثنائية النظرية والتطبيق للتعامل مع الواقع بعقلانية علائقية، عملانية، تبادلية. فليست الأفكار نماذج تطبَّق أو مشروعات تُنفَّذ، بقدر ما هي آفاق تُفتتح أو إمكانيات تُجترح، تخلق مدى للوجود أو تُغيّر شروط الفعل أو

نمط المعالجة والمعاملة. إنها ليست محاكمات لماضٍ فات أو تجسيداً لمستقبل آت، ولا هي مع ذلك إقامة في حاضر دائم، وإنما هي ما نصير إليه في واقعنا الراهن، أو ما يملأ المسافة بين ما وقع وما يمكن أن يقع. إذن هي إمكانية، لا بمعنى أنها تخضع للإمتحان، فتتجسد مستقبلاً أو لا تتجسد، بل بمعنى أنها بنية للتحول المستمر، أي إمكانية على التغيير والتحويل، تخضع هي نفسها للتحول والتغيير، بفعل التغيير الذي تُحْدِثه. بهذا المعنى، ليست الفكرة نموذجاً تاماً أو معنى يقوم بذاته، بقدر ما هي نموذج ينكسر، أو معنى يختلف عن ذاته، باختلاف التجارب والممارسات. من هنا لا فكرة تُترجم من دون صرف أو تحويل، من دون خيانة أو انتهاك، أي من دون خلق أو ابتكار.

والذين يظنون أن بإمكانهم أن يَنْصُبوا غايات مفارقة يسعون إلى تحقيقها، سيكونون أسرى أفكارهم، ولن يجدوا أمامهم سوى ما حاولوا استبعاده، أو ما سعوا إلى تغييره. وأما الذين يتشبثون بأفكارهم المتعالية وأصولهم الوهمية، بحجة أنها مقولات صحيحة يُساء فهمها أو تطبيقها، فلن يشعروا إلا بمزيد من الفشل والإحباط. وهذا شأن صاحب الطوبى بالإجمال: فهو يسعى إلى تطبيق أفكاره التي يتعذر تطبيقها. وإزاء فشل الفكرة، إما أن ينعزل صاحب الطوبى، وفي هذا منتهى السلب؛ وإما أن يحاول فرض فكرته بالقوة، وفي هذا منتى الإستبداد. ومن هنا خطر الطوبى في كلا الحالين: حال العزلة وحال التطبيق.

المثقف مستلَباً

المثقف بصفته حارساً للقيم والحقوق، لا يرضى بالواقع، لأن ما يقع هو دوماً مخالف لما يجب أن يكون، أي للمُثل والنماذج التي يتخيلها للمجتمع والعالم. ولهذا طالما حدثنا المثقفون عن «الإستلاب» الذي تمارسه، على الفرد، الدول والأنظمة، أو الآلة والتقنية، أو عجلة الإنتاج وإمبرالية السلع والصور كما هي الحال في المجتمعات الغربية. وأما المثقف العربي، فإنه يحدثنا عن الإستلاب الذي مارسته، ولا تزال، الصدمة الحضارية، أو الهجمة الإستعمارية، أو الجراحة الليبرالية، أو الغزو الثقافي كما هي الحال اليوم.

وحيال هذه الوضعية التي تسلب المرء إرادته وحريته أو هويته وثقافته، يجد المثقف نفسه أمام خيارين: إما أن يسعى بفكره ومواقفه إلى تغيير واقع الحال، كما يفعل عادة الدعاة والمنخرطون في مشاريع الإصلاح والتغيير، وإما أن يختار العزلة، لكي يمارس هامشيته وغربته إزاء ما يحدث، معتبراً أن لا مجال في هذا العالم لترجمة مُثله وتحقيق تطلعاته.

ومفهوم الاستلاب يتأسس على بداهة يحسن هتكها، وقوامها أن الحقيقة جوهر خالص يسبق البحث عنه، وأن الحق معنى مكتمل يتعالى على الحدث، وأن الهوية طور يقف وراء المرء يعود إلى عصر ذهبي أو عهد تأسيسي. ولهذا فإن المثقف الذي يعاني من حال الإستلاب والإغتراب، يشعر دوماً بالحنين إلى زمن ما أو مكان ما أو حدث ما

يتماهى معه. إنه يحلم بفردوس مفقود أو ينتظر الخلاص في يوم موعود. هكذا هو يشعر بالغربة عن الواقع والعالم، بمقدار ما يتعلق بنماذج وصور وشخوص أو أسماء يستلهمها من أزمنة مضت، كالعصر الإغريقي، مثلاً، أو العهد النبوي، أو العصر العباسي، أو عصر الأنوار، أو الثورة الفرنسية أو الثورة البلشفية وما تلاهما من ثورات.

على هذا النحو يتعامل المثقف مع الواقع. إنه يفكر بعقلية نموذجية أو شعاراتية، مآلها الإصطدام بما يحدث. وليست هذه حال المثقف العربي وحده، بل هذا ما آل إليه وضع المثقف، في الغرب، بتأثير من النماذج والصور التي تعمر مخيلته أو تستعمر ذاكرته. لقد أصبح المثقف الغربي يتحدث بلغة الضعيف العاجز عن الغزو الثقافي الأميركي، كما فعل بعض المثقفين الفرنسيين في تعاملهم مع النتاج السينمائي الأميركي، فيما المطلوب إعادة ترتيب العلاقة بين الأنا والغير في عالم يزداد عولمة، أي إعادة التفكير في الهوية على نحو يجعلها أكثر فاعلية وانفتاحاً. وهذا شأن مثقف أميركي كنعوم تشومسكي. فهو يحدثنا عن إعاقة الديموقراطية، إنطلاقاً من فكرة نموذجية، فيما المطلوب إعادة التفكير في مفهوم الديموقراطية، في ضوء الوقائع والمستجدات التي تعمل على فضح قصورها وانتهاكها في شكل دائم.

ومفهوم الإستلاب هو مفهوم نفساني، قد يشكل حافزاً، ولكنه لا يصلح كأداة مفهومية لقراءة العالم، أي لا يفتح أفقاً للتفكير ولا يقدم إمكاناً للفعل والتأثير. ذلك أن الحقيقة ليست شيئاً نفتقده أو غائباً ننتظره. وليست سوية نخرج عليها، أو ماهية نعجز عن اكتناهها، أوهوية نخشى عليها من الغير أو نصونها عن التغير. وإنما هي ما نصنعه أو ننجزه بالذات. ولهذا فهي لا تنفك عن حاضر نعيشه، أو واقع نتعاطى معه، أو سباق نراهن عليه. إنها ممارسات نبتكرها، وألعاب نحسن إدارتها، وعلائق ننشئها مع العالم.

بهذا المعنى ليست الحقيقة شيئاً نبحث عنه أو نتحقق منه. فهذا شأن

الرؤية التقليدية، والحديثة أيضاً للحقيقة، وقوامها أن هناك واقعة خفية نحاول كشفها والتثبت من وجودها، أو أصلاً أول نسعى إلى تجسيده والتطابق معه، أو معنى مفارقاً للحدث سابقاً على التجربة ينبغي البحث عنه. هذه الرؤية قد انفجرت الآن: نحن ننتج المعنى فيما نحاول التعبير عنه، ونجدد الأصل بقدر ما نختلف عنه أو نعيد إنتاجه، ونصنع الوقائع فيما نحاول إقرارها والنص عليها. وعندها لا تعود الحقيقة سوى ما يُصنع ويتشكل، أو ما يختلف ويتغاير.

وهذا شأن الحق أيضاً: ليس هو مجرد قيمة عليا نصدع بأمرها، ولا هو مجرد شيء نمتلكه أو نسعى إلى استرداده بعد فقده. بل هو ما نكتسبه أو نحسن أداءه، أو ما نصرفه ونقوم بتحويله. إنه بالأحرى ما يتحصل عن التغير الذي نحدثه في علاقتنا بالنفس والغير، بالحقيقة والسلطة، أو بالمعرفة والثروة. وليس عبثاً أن الذين تعاملوا مع الحق بمنطق الإسترداد خسروا مزيداً من الحقوق، وأن الذين تعاملوا معه كشيء يُكتسب أو يُؤدى حصلوا على مزيد من الحقوق. فالحقيقة والهوية والحق، ليست هي ما يقف وراء المرء، وإنما هي ما ينبغي تحصيله أو صنعه أو خلقه وإنتاجه...

هذا الفرق بين الرؤيتين إلى الحقيقة والهوية، أو بين الطريقتين في التعامل مع الحق، ليس أمراً بسيطاً، ولا هو مجرد ترف فكري، بل يتصل أوثق اتصال بمحنة المعنى، وإشكالية الحقيقة، ومشكلة الحق، وصناعة المشهد.

ذلك أن التعامل مع الحق والحقيقة والهوية، على نحو متعال، ثبوتي أحادي، أو بطريقة أصولية، جوهرانية، طُهرانية، يفضي على الأرض إلى الخيبة والعزلة، أو يؤول إلى العجز والهشاشة، أو يترجم سلوكاً إرهابياً، على ما شهدت وتشهد التجارب في العالم العربي والإسلامي، وعلى ما تعامل المثقفون وأصحاب المشاريع الإيديولوجية مع معاني الوحدة والهوية والعروبة والإسلام، فضلاً عن التقدم والإشتراكية والعلمانية والليبرالية...

هكذا جرى التعامل مع الأفكار والمقولات، بوصفها هويات ثابتة أو نماذج كاملة أو حقائق جاهزة، فيما هي مجرد إمكانات للتفكير والعمل، أي تجارب يمكن أن تُقرأ وتؤول، أو أبنية وعلاقات ينبغي تشريحها أو تفكيكها، من أجل إعادة بنائها على نحو أكثر جدوى وفاعلية. بهذا المعنى، ليست الديموقراطية، ولا الإسلام بالطبع، ولا الإشتراكية حكماً، صيغاً نموذجية نشعر بالإستلاب لفقدها على أرض الواقع، أي ليست فردوساً ضائعاً، وإنما هي صيغ وعلاقات يعاد ابتكارها وصوغها بقدر ما يجري تشكيل واقع جديد، أو تُبتدع ممارسات جديدة. والواقع يتغير بقدر ما تتغير علاقة المرء بالأفكار والمفاهيم نفسها.

إن مشكلة المثقف، بعد كل ما جرى من كوارث وانهيارات، لم تعد مع الواقع، ولا مع الدول والأنظمة، بل هي مع أفكاره بالدرجة الأولى. إنها تكمن، بالتحديد، في طرائقه العقيمة أو الفاشلة في التعامل مع الحقيقة التي يدعي النطق بها، أو مع الحرية التي ينادي بها، أو مع الشرعية التي يسعى إلى احتكارها. فليعترف المثقفون بأنهم ليسوا رسل الحقيقة والهداية، وإنما هم يصفون معايشاتهم ويجرّبون أفكارهم ويصنعون حقيقتهم، أي يمارسون سلطتهم، من وراء تعاطيهم بالشأن العام، أو من وراء دفاعهم عن الحقوق والحريات، إلا إذا كانوا يريدون ممارسة أمبريالتهم بإسم الحقيقة والحرية، أو فرض وصايتهم المدمّرة على الهوية والذاكرة والثقافة واللغة. . .

المثقف يحرس أفكاره

لأمُراء بأن المثقف الحديث، والمثقف مصطلح حديث، هو من دعاة التنوير بالدرجة الأولى، باعتبار أن الحداثة هي ثمرة من ثمار عصر التنوير، كما أن التنوير شكلَّ شعاراً بارزاً من شعارات الحداثة وعنواناً دائماً من عناوينها الكبيرة. ومن هنا فإن المشروع الثقافي الغربي، بدا عبارة عن عملية تنوير لا تتوقف، إبتداء من لحظة انبثاقه الأولى، حتى لحظة تَفَجّره وتَشَظّيه على يد الجيل الحالي من المفكرين المعاصرين. وهذه العملية هي فعل نقد ومراجعة، أو فضح وتعرية: مراجعة العقل لنتاجاته ونقده لأنظمته المعرفية وأنساقه المنطقية، لفضح نزوعه إلى التألّه والمركزية، وتعرية ما تستبطنه علاقته بذاته من النظريات الأحادية التبسيطية أو الآليات الخرافية اللامعقولة أو الممارسات الإستبدادية الغَيْبية. فالعقل عندما يتألّه ويغدو صنماً ينقلب ضد المشروع التنويري من أساسه. من هنا كان التنوير جهداً عقلانياً متواصلاً لإنارة ما لم ينره التنويريون أنفسهم[1].

وإذا كان هذا شأن المفكر الغربي في علاقته بعقله وأنواره، لا يتوقف عن النقد المنتج الفعّال، أي عن التنوير المستمر، فما هو شأن المثقف العربي في هذا الخصوص؟ لا شك أيضاً أن المثقف العربي يُقدِّم نفسه، دوماً، بوصفه من دعاة التنوير، بل هو لا يتوقف عن المناداة

(1) راجع مقالة مطاع صفدي، تنوير المنير، في كتابه: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.

بالتنوير كسبيل إلى التحرر أو كمظهر من مظاهر التحديث والتغيير. غير أن المثقف العربي يقف من التنوير نفس الموقف الذي يقفه من بقية الشعارات الحديثة، كالعقلانية والعلمانية والديموقراطية، فضلاً عن الحداثة نفسها. وأعني بذلك أن علاقته بالتنوير ليست علاقة إنتاج وإبداع بقدر ما هي علاقة ترويج ودفاع. فهو مجرد داعية للتنوير، في حين أن المثقف الغربي هو من صُناع التنوير. ومع ذلك فإن المثقف العربي لا يُحسِن الدفاع عن الشعار الذي يرفعه وينوء تحته. لأنه من دون جهد تنويري حقيقي يتجلّى خَلقاً لفضاء عقلاني، يبقى الدفاع هشاً، ويكون حظُ المدافع التقليد واتباع السلف أو الدعوة إلى إحياء تراثه، أي يكون المدافع سلفياً، ولا فرق أكان السلفُ علمانيين أم لاهوتيين.

هابرماس وفوكو

بعد هذا التمهيد، سوف أدخل على المسألة، أعني نقدي للمثقف العربي على موقفه السلفي، من نقد سبق لي أن وجّهته لهابرماس، وفحواه أن هذا الفيلسوف، الذي هو صاحب نظرية في «العقل التواصلي»، لم يستطع التواصل مع مفكري ما بعد الحداثة، وفي طليعتهم ميشال فوكو، بل إن هابرماس انتقد هذا الأخير، وعلى نحو نفى فيه إنجازاته الفكرية، بحُجة أن فكره مُعادٍ للتنوير مضادٌ للعقل.

وإنني إذ أعود إلى الخوض من جديد في السجال بين هذين المفكرين، فلكي أوضح بأن نقدي لهابرماس لا يعني أنني أنكر على هذا المفكر الكبير إنجازه الفكري المتمثل بتوسيع المشروع التنويري، من خلال فتح العقل الفلسفي على المجال التواصلي. وإنما أنا أُنكر عليه، بالتحديد، إنكاره للإنجازات التي حققها سواه من نقاد التنوير. هكذا رأى هابرماس أن نقد المشروع التنويري هو هدم لأسس العقل، في حين أن عصر التنوير كان، عند انبلاجه، عصراً للنقد. والربط بين التنوير والنقد، يعني أن الممارسة التنويرية لا تتوقف عند عصر معين أو جيل خاص، ولا هي موقوفة على شكل من أشكال العقلانية، بل هي تطال كل المحاولات

التي تركها كبار المفكرين، من لدن كنط على الأقل إلى فوكو الذي اشتغل على صاحب «النقد»، وأعاد قراءة نصه[1]: «ما هي الأنوار»، فاخترق كثافة هذا النص وقام بقَلْب السؤال وإعادة صياغة الإشكال، لكي يعيد ابتكار المفاهيم المتعلقة بالتنوير والعقل والنقد، على نحو يؤدي إلى تغيير علاقتنا بها وطريقة التعاطي معها. وهذا شأن المحاولات الفلسفية الكبرى: لا تُفهم المصطلحات بعدها كما كانت تُفهم قبلها، بل إن كل محاولة فلسفية فذة، تؤدي إلى تغيير خارطة المفاهيم العاملة على ساحة الفلسفة وملعب الفكر.

إعادة تعريف التنوير

بهذا المعنى لا يعود التنوير مجرد معرفة ينبغي استكمالها أو مجرد إرث ينبغي العمل على «إحيائه»، بل يغدو تجربةً لا تكتمل، ورؤيةً مثقوبة، فيها دوماً ما لا يُرى، أو مفهوماً كثيفاً له بطانته اللامفهومية، أو خطاباً له طيّاته ومسكوتاته. وبسبب من ذلك، فنحن نستعيد خطابات التنوير، ونشتغل عليها، إما بتوسيعها وإغنائها لمدّ سلطة العقل إلى مناطق جديدة؛ وإما بنقدها وتفكيكها، للكشف عما تطمسه التجارب التنويرية نفسها، أو عما يستبعده أهل الفكر فيما هم يفكرون فيه. وما موقف هابرماس الإستبعادي من نُقاد «الأنوار»، سوى شاهد على أن لكل إنجاز تنويري جوانبه غير التنويرية. ومن هنا فإن الفكر التنويري يمكن أن يتغذى ويتجدّد مما ينفيه بالذات، أي بالإنفتاح على أقاليم اللامعقول ومساحات المتخيَّل، أو بالإشتغال على المنظومات الرمزية والممارسات التقديسية أو التعاملات اللاهوتية.

وهكذا فإن الفاعلية التنويرية هي فاعلية نقدية لا تتوقف، أي هي نقد للنقد بالذات. وهذه الفاعلية لا تقتصر على فحص نتاجات الفكر، أو على

(1) راجع مقالة ميشال فوكو: ما هي الأنوار؟ المجلة الأدبية (بالفرنسية)، العدد 309، نيسان 1993.

توسيع نطاق المعارف، وإنما هي تطال بالتحليل والتشريح، أو بالحفر والتفكيك، أُسس العقل بالذات، أي هي تُفَكِّك آليات الخطاب وأبنية المعنى ومركزية الأنا، سعياً لاجتراح إمكانات جديدة للتفكير والقول والفعل، إما بفتح أسئلة الحقيقة على منافذ جديدة للرؤية، أو بإعادة صياغة إشكالية الفكر من أساسها، أو بخلق عالم مفهومي مُغاير نُعيد معه ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقوله، أو بين الحقيقة والفكر، على نحو يجعل العصيَّ ممكناً، ويُصيِّر اللامعقول مفهوماً، أو يتيح فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.

وفي ضوء هذا الفهم للمسألة، يكن تجاوز تعريف كنط للتنوير ومفهومه للنقد في آن. فالتنوير لا يعود هنا مجرد خروج للعقل من قصوره. فهذا حلم لم يتحقق وربما لن يتحقق، لأنه لا وجود لعقل محض أو لاستخدام متطابق للعقل مع موضوع من موضوعاته، أي لا وجود لذات متعالية تفكر بمحض عقلها، أو تفعل بملء إرادتها، على ما يقول لنا تاريخ العقل بأنظمته ومؤسساته. فالعقل هو، بمعنى ما، صناديقه المقفلة أو غُرفه السرية المعتمة أو أقاليمه الخرافية السحيقة. من هنا يغدو التنوير بمثابة سعي المرء للخروج من قوقعته الفكرية، وذلك بإخضاع علاقته بفكره للنقد المتواصل في ضوء ما يحدث. إنه نقد الكوجيتو، وأعني بالكوجيتو العلاقة المركبة بين الذات والفكر والحقيقة. إنه ليس نقد الكوجيطو بالمعنى الديكارتي وحده، بل هو أيضاً نقد للكوجيطو الكنطي، أي نقد للحقيقة المتعالية والمقولات القَبْلِية.

التنوير نقد لا إحياء

من هنا فإن تجاوز تعريف التنوير، هو في الوقت نفسه تجاوز لمشروع كنط النقدي واستبقاؤه في آن. وهذا المشروع يُستبقى بقدر ما يظل مفهوم النقد مرتبطاً بمعنى «الإمكان»، بحيث لا يُمارَس نقضاً أو دحضاً، ولا يكون نفياً أو إلغاءً، بل يُمارَس كفاعلية تتولد عنها طاقات جديدة للتفكير أو للفعل والتأثير. ولكن النقد الكنطي يجري أيضاً تجاوزه،

وذلك بالإشتغال على مشروع كنط، أي بتفكيك أبنيته ومعمارياته، من أجل إعادة توظيفه واستثماره، والأحرى القول من أجل صرفه وتحويله، إلى عُملة مفهومية جديدة أو معاصرة تتيح لنا فهم اللامفهوم أو استباق اللامتوقع.

وهكذا ليس النقد نوعاً من الاحياء لمشروع التنوير، بل إن النقد يكشف ما تنطويَ عليه محاولات الإحياء من الأوهام الأصولية أو المنازع اللاهوتية، أي وهم التطابق مع الأصل، أو دعوى وجود شيء يحتفظ بديمومته أو يتصف بقيمومته. لا شيء في النهاية يبقى على ما هو عليه أو يعود كما كان عليه. ولهذا فإن الإحياء يقع ما قبل النقد. بهذا المعنى ليس النقد محاكمة للحاضر من خلال ماضٍ نسعى إلى استعادته والتطابق معه، أي ليس تجسيداً للماضي في المستقبل الآتي. والذين يفكرون على هذا النحو، أي بعقلية الإحياء، لا يفعلون سوى نفي أنفسهم عن العالم، تماماً كما أن الذين ينفون الماضي الذي بات جزءاً من بنية الحاضر أو طيّة من طيات الفكر، يفاجأون به دوماً أمامهم. إن النقد التنويري ليس هذا ولا ذاك. فهو ليس إحياء للماضي، ولا هو استكمال للحاضر بالمستقبل. وإنما هو علاقة نقيمها مع الحاضر تكون راهنة، فاعلة ومثمرة، وذلك بتجاوز ما استُهلِك أو بتوسيع ما ضاق أو بهتك ما احتجب أو بفَلْق ما امتنع.. إنه ليس مشروعاً بقدر ما هو فضاء لا ينفك يتكوّن ويتشكّل، أو يتوسّع ويزداد تعقيداً، بل يزداد تشظياً وانتشاراً، على شاكلة الفضاء الكوني نفسه.

وعندها لا يعود النقد مجرد تشريع للعقل يرسم الحدود التي لا ينبغي له أن يتخطاها معرفياً، بالمعنى الكنطي، حتى لا يُساء استخدامه، بل يصبح سعياً دائباً لإبقاء الأبواب مشرّعة أمام الفكر، وذلك بكسر القوالب الضيقة، أو تفكيك الأجهزة القاصرة، أو اختراق الكثافات المعتمة، أو تعرية البداهات الخادعة، أو تجاوز الثنائيات المعيقة.. إلى ما هنالك من التعريفات التي تُبقي الكلام مفتوحاً على التنوير، وذلك بحسب التجارب والمحاولات. إذ كل محاولة نقدية هامة، تؤدي إلى إعادة تعريف

العقل والتنوير والنقد، فضلاً عن المعرفة نفسها، وذلك بقدر ما تنجح في تشكيل علاقات مغايرة مع الحقيقة، تغير علاقة المرء بذاته وبالغير، بالعالم والأشياء. وعندها لا تعود المعرفة مجرد بحث عن الحقيقة المتعالية أو عن شروط الإمكان، أي لا تعود نظراً مجرداً أو إمكاناً قَبْلِياً أو مفهوماً محضاً، بقدر ما تغدو إنخراطاً في تجارب وممارسات فكرية أو عملية، خطابية أو مؤسساتية، على نحو يؤدي إلى إنتاج واقع جديد، بنسج علاقات مع الحقيقة تكون أكثر مفهومية في مقاربتها، أو أكثر فاعليةً في التعاطي معها.

حراسة الأفكار

ولا يجدي التنوير نفعاً أن ننفي ما يقوله نقاده اليوم بوصمهم بتهمة «النيتشوية»، على طريقة الذين ردّوا على الفلاسفة، قديماً، بالتبديع والتكفير، لمخالفتهم أصول الإعتقادات الدينية؛ وعلى ما يفعل بعض المثقفين العرب من أصوليي الفلسفة وحراس التنوير، الذي لا تعني حراسته سوى فشله وارتداده على ذاته. وأنا أعني بنقدي هذا أولئك الذين يقرأون نقد التنوير، ومحاولة إعادة تعريف العقل والنقد، فيقولون لنا: لا! «لم ينته عصر الأنوار، كما هيأ لنا النيتشويون الجُدد ومن لفّ لفهم». لقد ظنوا أن نقد التنوير الغربي، في عصره الأول عند جيله الأول، يعني انتهاءه، لأنهم هم يمارسون النقد على هذا النحو، أي نفياً وإلغاء أو تعصباً وتحزباً. في حين أن النقد بعد كنط هو بحث عن شروط الإمكان أو مغادرة حال العجز والقصور؛ وهو كما نمارسه اليوم اختراق للحدود وتغيير للشروط، بالدخول إلى المناطق المنسية أو المهمشة أو المرذولة أو الممتنعة.. إنه رؤية ما لم يره المحدثون، أو فهم ما عجزوا عن فهمه، أي نور على نور إذا جازت العبارة.

هكذا يُقدِّم حراس الأفكار شاهداً على أنهم يتعلقون بالتنوير على نحو غير تنويري، ويمارسون التفكير على نحو استبدادي بل فاشي. إذ ماذا يعني أن نتهم الغير بأنهم نيتشويون جُدد، سوى محاكمتهم لمجرد الإسم والنسبة، ومن يفعل ذلك مُثَلُه كمثل من ينفي الأسود لكونه أسود لا

غير. وهذه ممارسة عنصرية فاشية يلجأ إليها المثقفون الذين يتقنون ممارسة العنف الرمزي. وفي هذا مصداق قول ميشال فوكو أحد كبار نقاد التنوير: الفاشية تسكننا جميعاً. وهذا أيضاً ما يفسر لنا كيف أنه بعد عقود مديدة من الدعوة للتنوير، يُفاجأ المثقف العربي باللامعقول وظهور الأصوليات المقدسة وازدهار الفكر اللاهوتي وتقلص الفضاء التنويري عما كان عليه من قبل. بل إن هذا المثقف يفاجئنا بسلوكه اللاهوتي وتعامله اللاعقلاني مع الأشياء والأفكار والنصوص.

ولا غرابة فخطاب التنوير والعقلانية والعلمانية، الذي هو في أساسه خطاب نقدي، يتغذى بالذات من الإنفتاح على ما يخفيه أو ينفيه، ويتجدّد بنقد التجارب والنصوص والمؤسسات، أي بفحص ما يقوله ويفعله أهل التنوير ودعاته، وإلا استحال الخطاب لغواً، أو هذراً، أو تكراراً مُملاً، أو عرضاً سيئاً لأعمال الغير ونصوصهم، أوتُرجِم ممارسات تقليدية، أو ظلامية وغير تنويرية، كما نجد عند المثقفِ المتعصب لفلاسفة الأنوار، وحارسِ التنوير الفاشل في حراسته، لأن التنوير لا يحتاج أصلاً، إلى حراسة. فالتنوير، بمعناه النقدي، ليس مجرد رسم الحدود الفاصلة بين المعقول واللامعقول، وإنما هو الاشتغال الدائم على قيودنا وشروطنا من أجل إزاحة الحدود باختراق كثافة المفاهيم وفضح لا معقولية العقل. بهذا المعنى ليس العاقل والمتنور هو الذي ينفي أقاليم اللامعقول أو يعزل نفسه عنها، بل هو الذي ينفتح عليها ويتغذى منها. إنه من يقيم تسويةً دائمة مع اللامعقول بغية سَوْسه وحسن إدارته والتعاطي معه.

مختصر القول: إن المثقف فقد مصداقيته وفاعليته، وبات أعجز من أن يقوم بتنوير الناس وتثقيفهم. بل هو الذي أصبح يحتاج إلى أن يتنوّر ويعيد تثقيف نفسه، بنقد دوره وتفكيك خطابه عن العقل والاستنارة والتحرر، وذلك لتعرية الأوهام التي انْبَنَتْ بها مقولاته ووجّهت ممارساته، والتي انتجت كل هذا الهزال المعرفي والوجودي الذي آل إليه وضع المثقفين، اليوم، خصوصاً في العالم العربي.

المُثقّف والمُفكر

توجيه النقد للمثقف، مدّعي الحقيقة وداعيةِ الحرية أو طالب الثورة، لا يعني نفي المثقف عن المجتمع والعالم، أو استبعاده عن مجال الفعل وساحة المواجهة. إنه يعني، بالعكس، استبعاد أمرين:

أولهما أنه لا يعنيٍ التسليم بالأمر الواقع، أو الإستسلام لما يُراد أن يقع؛ أي لا يعني، مثلاً وخاصةً، تبنّي مواقف أولئك الذين يعتبرون أن الأمر قد حُسِم، وأن التاريخ قد بلغ كماله بانتصار الليبرالية أو الرأسمالية على الإشتراكية وبقية العقائد والمذاهب، كما يقول لنا هُواة النظريات الشمولية ممن يريدون إِيهام الناس بقدرتهم على القبض على قوانين التاريخ أو رصد حركته أو ضبط وقائعه. فهؤلاء لا يفعلون سوى اختزال الواقع، من خلال مقولاتهم الأحادية. ومن يفعل ذلك تباغته، دوماً، مجريات الأحداث والوقائع. وإني أشير بذلك إلى فوكوياما، صاحب مقولة «نهاية التاريخ»، لأقول بأنه يفهم التاريخ بمنطق هيغلي أو ماركسي، هو في النهاية منطق لاهوتي، تبسيطي وغائي، يرى أصحابه أن التاريخ يسير قُدُماً نحو الأرقى والأفضل والأحسن، لكي يجسد قيم العقل أو معاني الحرية والتحرر. وهذه النظرة الإختزالية لسيرورة العالم المعقدة، تشكل تراجعاً عن النقد الذي تعّرض له مفهوم التاريخ، في الفكر المعاصر على أقل تقدير. إنها نظرةٌ مثالية، تقدمية وغائية، تستبعد ما ينطوي عليه مجرى الأحداث من الصدفة والإتفاق، أو من الإضطراب والإنقطاع، أو من التراجع والعود إلى أشكال وبنى وتصرفات قديمة، ولكنْ على النحو

الأسوأ والأشد خطراً. وإلا كيف نفهم هذا الإنتهاك الذي تتعرّض له الحريات بصورة لا سابق لها؟ وكيف نفسر إنفجار العقلانيات المتراكمة، علماً بعد علم، على هذا النحو اللامعقول وكيف نفسر أن يكون ميلُ الإنسان إلى ممارسة العنف، هو أقوى وأعنف وأكثر وحشيةً من ذي قبل؟ إن الأمر لا يتعلق بمجرد شواذات أو جيوب متبقية ينبغي على الليبرالية أن تعمل على إزالتها. وإنما هي وقائع تدعونا إلى إعادة التفكير في ثنائية الرأسمالية والإشتراكية التي لم تعد تفسر شيئاً. وربما تكمن أهمية مقولة فوكوياما في هذا الجانب بالذات، أي في كونها تحملنا على إعادة التفكير في مقولاتنا القديمة.

أما الأمر الثاني فمفاده أن نقد المثقف لا يعني ارتفاع التبعة أو التحلّل من كل قيمة أو رابطة. ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك، خاصة عند من يمارس حرفة الكتابة. إذ الكتابة هي مسؤولية بقدر ما هي لعبة. إنها رسالة ومتعة، منطق ومخيال، مفهوم وهوام، نموذج وطيف.. طبعاً هي فرادة في التعبير عن التجربة. ولكن لا شك بأن لهذه الفرادة طابعها الكلي وبُعدها العالمي. بل إن ما يمنح الكتابة مثل هذا البُعد هو بالذات، ما تنطوي عليه من الفرادة والأصالة.

من هنا لا يعني النقد مطالبة المثقف بالتخلي عن الإهتمام بالشأن العام، أو عن النزول إلى ساحة المواجهة. فما دام المرء يحيا في مجتمع، أكان مجتمعه الأصغر (قريته أو مدينته) أو مجتمعه الأوسط (وطنه أو أمته) أو مجتمعه الأعظم (العالم أو المعمورة)، فمن حقه أن يهتم بالشأن العام، وأن ينخرط في مناقشة كل ما يتعلق بالمشروعية، أي بما هو جامع ومشترك، أو بما هو عالمي وكوني. بهذا المعنى لا أحد أَوْلى من سواه، باحتكار حق الكلام على الحق والحقيقة والمشروعية. فهذا شأن من شؤون المثقف، خاصةً وأنه يعمل في حقل الإنتاج الرمزي والمعرفي، ويهتم بكل ما يتصل بمسألة الحق أو مشكلة الحقيقة. وبهذا يتميز المثقف عن رجل الدولة الذي يهتم بمسألة السلطة وكيفية القبض

عليها، أو بكيفية ممارستها والاحتفاظ بها.

ومن باب أَوْلى أن يهتم المثقف العربي بذلك، دفاعاً عن الحق والأرض والهوية والأمة.. فإذا كان غير العرب يتدخلون في شؤونهم، ويتصرفون أحياناً كأوصياء على قضاياهم، أو يحاولون التلاعب بمصائرهم، فهذا مدعاةٌ لأن يعتبر العربي نفسه مَعْنِيّاً بكل ما يجري في هذا العالم، فكيف بما يجري على أرضه ووسْط عالمه الخاص! وهكذا فالاعتراض على تدخل الغير في شؤوننا، لا يعني الإنكفاء أو العزلة، بل يعني الإنخراط في مشاكل العصر، والمشاركة في لعبة الأمم، واجتراح الإمكانات والوسائل التي تتيح الحضور، الفاعل والمُؤَثّر، على مسرح العالم.

ولكن حق التعاطي بالشأن العام، يقابله حق النقد والإعتراض، ولا يعني النقد الإدانة والوصم أو النفي والنبذ، على ما يمارس النقد المثقفون العقائديون. وإنما يعني النقد خلق بيئة فكرية، تتيح الخروج من القوقعة ومغادرة حال العجز، لإقامة علاقة راهنة مع الحاضر، فاعلة في الواقع، مثمرة في التعاطي مع الغير. وهذا يتحقق بإقامة «علاقة نقدية» مع الذات والفكر، وابتكار سياسة جديدة في التعامل مع الحقيقة.

فلم يعد يكفي أن ينطق أحدنا بإسم الأمة، أو يعلن الدفاع عن القضية المقدّسة، أو يقرر المحافظة على الهوية المهدّدة، حتى يكتسب مصداقيته ويمارس فاعليته وأثره، خاصةً وأن التجارب شهدت بأن المثقف العربي، تعامل مع قضاياه، أي مع الأمة والهوية والوحدة والحرية، بطريقة سلبية عقيمة، دلّت على عجزه وهشاشته، أو أَوْدت إلى عزلته وهامشيته.

ولم يعد يكفي أن نرفع الصوت أو نُشْهِر القلم، دفاعاً عن حريات التعبير، أو انحيازاً إلى صف المقهورين، حتى نصبح أحراراً أو حتى نسهم في تحرير الآخرين. فدعاةُ الحرية والتحرير، كثيراً بل طالما مارسوا الإستبداد، سواء في مواقفهم وتصرفاتهم، أو في طريقة تعاملهم مع مقولة الحرية ذاتها. ولا عجب. فللفكر أبنيته وقوالبه، وللإرادة إكراهاتها ومشروطيتها، وللمعرفة سياستها واستراتيجيتها.

ولهذا فإن الكلام على الحرية يبقى هشاً، أو يُعطي مردوداً عكسياً، ما لم يزدهر الفكر الحر، بقيام مفكرين يشتغلون، دوماً، بالنقد والتحليل، على ذواتهم وأفكارهم، على تجاربهم وشروطهم، بشكل يؤدي إلى تجاوز حدود الضرورة، أو إلى تغيير شروط الممكن. وأعني بالمفكرين أولئك الذين يسهمون في إنتاج أفكار خلاّقة، أو في توليد بيئات فكرية خصبة، أو في استحداث فروع معرفية جديدة، أو في ابتداع ممارسات عملية مختلفة. إنهم الذين يسهمون في تسمية ما كانت تمنع تسميته، أو في قول ما كان يمتنع قوله، أو في فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.

ومِثالهم كنط الذي ساهمت أعماله النقدية في ولادة «الأنوار»، كموقف نقدي من العقل والذات، أو كتفكير في إشكالية العلاقة مع الحاضر، أو كتحليل للشروط الموضوعة والحدود المفروضة، سعياً من المرء للخروج من حال القصور، وتكوين نفسه، بالاشتغال على نفسه، كذات حرة مستقلة؛ أو كما هو شأن سارتر الذي كان مثقفاً كبيراً يدافع عن الحريات ويسير في التظاهرات، فضلاً عن كونه فيلسوفاً أنتج أفكاراً هامة حول الحرية وأسهم على نحو فعال في السجالات الفكرية التي وسمت عصره؛ أو كما هو شأن فوكو الذي اهتم بتحسين أحوال المساجين، انطلاقاً من عمله الرائع حول ولادة السجن في المجتمع الحديث.

ولعل الأمور كانت تجري على هذا النحو قديماً إبان ازدهار الحضارة العربية في العصر الإسلامي. فالذين كانوا يهتمون بالشأن العام وينخرطون في مناقشة المسائل الساخنة أو يتصدون للدفاع عن قضايا المجتمع والأمة أو الملة، إنما كانوا يمارسون جهادهم أو دفاعهم انطلاقاً من مواقع عملم ومجالات اختصاصهم، كأدباء وكتاب، وخصوصاً كفقهاء ومتكلمين وفلاسفة، كما هو شأن معبد الجهني أو واصل بن عطاء أو أحمد بن حنبل أو ابن رشد أو التوحيدي.

هكذا فإن مهنة المثقف تتلازم مع صناعة الفكر أو تتوقف عليها أو تتغذى منها. ففي غياب المفكرين، صُناع الأفكار، يفقد المثقف فاعليته،

إذ لا ممارسة ممكنة للحرية، من غير إمكان التفكير بحرية وبصورة نقدية خلاّقه، أي بما يتأدّى إلى تجاوز حدود الممكن واختراق مناطق الممتنع أو المسكوت عنه. أما في العالم العربي، فالأمور لا تجري اليوم في الغالب على هذا النحو. بل إن مهنة المثقف «ازدهرت» على حساب صناعة الفكر. فحيث برز المثقفون ومارسوا أدوارهم الدفاعية، غاب المفكرون أو قلّ الإبداع الفكري.

وثمة فارق مهم بين المثقف والمفكر، من غير وجه وعلى غير صعيد:

المثقف، بوصفه يدافع عن الحقوق ويناضل من أجل الحريات، فإنه يمارس نقده على جبهة «الممنوع»، أي ما يُمنع من خارج، سواء بسبب المُحرمات والضغوطات الاجتماعية، أو من قبل السلطات المختلفة، السياسية أو الدينية، أو الأكاديمية في بعض الأحيان. والمثقف بوصفه داعية أو مناضلاً، يتعامل مع أفكاره تعامل المبشّر أو المروِّج. فهو بالاجمال، وعلى ما مُورِست مهنته في العالم العربي، يلتقط مقولات العلمانية والديموقراطية والاشتراكية والحداثة والعقلانية، ثم يحاول إِقحامها على الواقع، لكي تفشل وتزداد الهوة بين المقولة والحدث، أو بين الفكرة والواقعة. وعندها يتوه الفكر عن أسئلة الحقيقة، وتتضاءل إمكانية ممارسة الحرية، أو إمكانية التعاطي مع الوقائع بصورة منتجة وفعالة. ولا غرابة: فالمثقف يتعامل مع الفكرة بوصفها صورةً عن الواقع، أو بوصفها تخلق الواقع على طريقة كن فيكون. ولهذا فهو لا يحسن التعاطي مع الواقع. إنه وعلى سبيل المثال، يتعامل مع مقولة «الوحدة»، بوصفها نموذجاً جاهزاً مُسبقاً ينبغي تجسيده، فلا يحصد على الأرض سوى اختلافات ومنازعات وحشية، لأن الوحدة ليس وراءنا، بقدر ما هي أمامنا، أي سيرورة ننخرط فيها، أو صيغة نبتكرها بالاشتغال على الإختلافات والخصوصيات.

المفكر يفكر بخلاف المثقف أو بعكسه. فهو يركز نقده على جبهة «الممتنع». ولهذا نراه يهتم بتفكيك العوائق الذاتية للفكر، كما تتمثّل في

عادات الذهن وقوالب الفهم وأنظمة المعرفة وآليات الخطاب، على النحو الذي يتيح له أن يبتكر ويجدّد، سواء في حقول التفكير وأصعدة الفهم، أو في الأفكار والعدة المفهومية، أو في شكل التفكير ونمط التعاطي مع المفاهيم. فهو في النهاية صانع أفكار أو مبتكر مفاهيم أو خالق بيئات مفهومية. هذه هي مهمته. ولهذا فهو لا يتوقف عن التفكير والإنتاج، سواء بوضعه أفكاره موضع السؤال والفحص، أو بسعيه إلى إعادة ترتيب علاقته بفكره في ضوء ما يحدث، مُغيّراً بذلك علاقته بذاته وبالغير، أو بالعالم والأشياء. وهكذا فهو يهتم بأفكاره، بقدر ما يهتم بطريقة التعامل معها. فالفكرة عنده ليست صورة مطابقة للواقع، وإنما هي علاقة بالحقيقة، تُنتج الواقع، بإقامة علاقة نقدية مع الفكر ومع الواقع في آن، وعلى نحو يؤدي إلى تغيير العلاقة بهما معاً. إنه، وعلى سبيل المثال، لا يتعامل مع الديموقراطية كصيغة ينبغي تطبيقها، بل يتعامل معها كإمكانية لخوض تجربة سياسية مبتكرة، تتمخض عن إقامة علاقة جديدة بفكرة الديموقراطية، بقدر ما تحمل على تغيير ممارسة العمل السياسي نفسه.

والمثقف يهتم بهويته الفكرية، أكثر مما يهتم بمعرفة الوقائع وصنع الحقائق، عبر إنتاج الأفكار وابتكار المفاهيم. بكلام أوضح: ما يهمه هو إعلان نَسَبِه الصريح إلى هذه العقيدة أو إلى تلك الأدلوجة، الأمر الذي يحمله على إنكار الوقائع، أو على ممارسة المعاندة والإلتفاف على الأمور. فأنت تقول مثلاً للمثقف العقائدي: من المهم أن نغيّر طريقة التعامل مع الأفكار وأن نحسن إدارة المقولات، من أجل نسج علاقات مختلفة مع الواقع تسهم في تغيير هذا الواقع، فيقول لك: تغيير طريقة التعامل هو خطأ عند صاحب القضية، وإنما المهم تغيير العلاقة بالواقع، أي هو يُعيد عليك ما قلته أنت. المهم عنده أن يصرح بأنه صاحب قضية، وأن يجهر بانتمائه العقائدي ونَسَبِه الإيديولوجي.

هذا شأن المثقف العقائدي صاحب القضية النضالية: إنه يقول لك فتحنا باب الإجتهاد في الماركسية، أو أعدنا فتحه في الإسلام بعد غَلْقه،

أو هو يدعوك إلى مقاومة الغزو الثقافي والاستعمار الفكري. ولكنه عاجز عن التجديد والإبتكار، لأن إرادة العقيدة تتغلب عنده على إرادة المعرفة، ولأن هاجسه هو المدافعة والمحافظة لا غير. وبصفته كذلك، أي مروّجاً لا منتجاً للأفكار، فإنه يزيد الغزو الثقافي غزواً، ببياناته الهجومية أو بخطاباته التبجيلية التي تخلو من الأصالة والجِدة والفرادة. في حين أن ما يهم المفكر هو إشكالية المعرفة وتجديد أدوات الفكر، سواء بابتداع طريقة مغايرة في التفكير، أو بفتح أسئلة جديدة تُعيد صياغة إشكالية الفكر، أو بافتتاح حقول جديدة للدرس والتنقيب. . وبصفته كذلك، أي منتجاً للأفكار، فهو يقاوم الغزو الثقافي بغزو مضادّ، بمعنى أنه يسهم في عملية التفاعل الثقافي، شأنه بذلك شأن أي منتج في حقول الثقافة المختلفة.

والمثقف ينعي لك الثقافة الحرة والكتاب الأحرار في مجتمع الإستبداد أو في عصر الإستهلاك ووسائط الإعلام. ولهذا فهو يحدثك عن المؤامرة والمذبحة، أو يتكلم بلغة الفشل والهزيمة والإحباط. كذلك فهو يحدثك عن العقل والأخلاق، لكي يكرر عليك قوله بأن لا معنى للكلام على القيم خارج الحياة الاجتماعية. في حين أن المفكر يُعيد التفكير في إشكالية الثقافة والكتابة والقيم، في ضوء ما استجدّ مع الحدث الإعلامي والآلة الإستهلاكية، أو في ضوء التطور الذي أصاب المجتمع وعلوم الاجتماع. من هنا فهو يتساءل عن المعنى في أن تَؤُول إرادةُ الحرية ومشاريعُ التحرير إلى الإستبداد والكلانية، محاولاً من خلال ذلك إعادة فهم الظاهرة الاجتماعية، أو إعادة النظر في العلاقة بين المعنى والقوة، أو بين الحقيقة والحرية، بحيث يقرأ بتعابير اللعبة والمراهنة والإستراتيجية أو الهيمنة خطاباتِ الحقيقة وممارسات الحرية.

من هنا فإن المفكر ينطلق مما يحدث، فلا ينفيه، كما لا يُصادق عليه، بل يقرّ بحدوثه، لكي يُحسِن قراءته والتعاطي معه. وإذا اصطدمت أفكاره بما يقع أو لم تتلاءم مع ما يحدث، فهو لا يستسلم إلى الفشل والإحباط، بل يلتفت إلى ما يستبعدهُ الفكر من مجال الرؤية، أو إلى ما يسكت عليه الكلام

في سياق العبارة؛ بمعنى أنه لا يلوم الوقائع، بل يحاول تفسير ما يجري بتعرية مسبقات تفكيره وشبكات إدراكه، أي مجمل المعايير والآليات التي يستخدمها في مجال الرؤية والتصنيف والتقويم. وهكذا فإن المفكر لا يفكر كعقائدي يحرس مقولاته أو كطوباوي يحلم بتطبيق أفكاره المستحيلة، وإنما يهمُّه فهم ما يجري بالدرجة الأولى، بالاشتغال على المفاهيم نفسها، أي بالدخول إلى المناطق المعتمة أو الغُرف المغلقة من العقل والفكر. فما ينفيه الفكر هو بالذات ما يُفسِّر فشل الأفكار.

والمثقف يحدثك عن تصادم الحضارات، ويفاضل بين النماذج الحضارية، عاملاً على إبراز مزايا نموذجه أو عيوب النماذج الموجودة لدى الغير. هكذا فهو يفكر بعقلية النموذج ويقع أسير أوهامه عن الهوية الصافية أو الخصوصية الثقافية. في حين أن المفكر يفكر بالخروج على النماذج وكسر القوالب وتجاوز التصنيفات والثنائيات. إنه يلتفت إلى العيوب والنواقص والثغرات، أي إلى ما يخفيه النموذج وما به يصير نموذجاً. ففي نظر المفكر، النموذج هو جملة عيوبه وعوراته، والمفهوم هو شبكة أطيافه وهواماته، والهوية هي كثافة أقنعتها وحُجُبها. ولهذا فالمفكر يشتغل على كل النماذج والصور والهويات، لا من أجل بناء نموذج جديد يُحتذى، بل من أجل فهم ما تعجز عن فهمه النماذج والنظريات والأنساق.

والمثقف، خصوصاً في العالم العربي، يهتم بتجديد الفكر العربي والتراث الإسلامي، أو يفكر بنقد العقل العربي أو الإسلامي أو الغربي. في حين أن المفكر يركّز نقده على الكوجيتو بالدرجة الأولى، أي على تحليل العلاقة بين الفكر والحقيقة. ولهذا فهو يهتم بنقد العقل المحض أو السياسي أو الجدلي أو اللاهوتي أو الفقهي أو الإستهلاكي أو الإعلامي.. وبالاجمال فشاغل المفكر هو أن ينتج معرفةً تهم كل ذي فكر، بصرف النظر عن المعطيات التي يشتغل عليها، أو الهوية التي ينتمي إليها، أو اللغة التي يكتب بها.

أختم بالقول إن المثقف هو من ينجح في خداع الناس وإيهامهم بأهمية دوره، فيما يتعلق بقول الحقيقة أو حرية المدينة أو حقوق الأمة أو مصلحة المجتمع أو قضية الوطن.. في حين أن المفكر يبيّن أننا لا نهوى الحرية بقدر ما نزعم، ولا نستطيع إحقاق الحق بقدر ما ندّعي، ولا نمارس العدالة بحسب ما نطلب؛ أي هو يبيّن بأن الحقيقة هي دوماً أقل حقيقيةً مما نحسب.

ولا شك أن لكل منهما مشروعيته. وإذا كانت مشروعية المثقف، أكان متديناً جاحداً لعلمانيته، أم علمانياً غير مؤمن إلا بدنيويته، هي أن ينطق بالحقيقة ويدافع عن الحقوق والمصالح والحريات، فإن مشروعية المفكر، هي القيام بنقد المثقف، خاصةً بعد أن فقد هذا الأخير أسلحته، وأصبح يشكل وجهاً من وجوه المشكلة والأزمة في حياة المجتمع ودورة الثقافة.

وهكذا فالمثقف يقول للناس: أريد تحريركم من قيودكم. أما المفكر فإنه يلتفت إلى وجه الخداع في هذا الشعار قائلاً: من يريد تحرير غيره مآلُ إرادته وقوله السيطرةُ عليه. ولهذا فالمفكر إذ ينظر في مسألة الحرية والتحرير، يرى بأن المرء مسؤول، وحده، عن عجزه وقصوره، أو يقول: لا أحد يستطيع تحرير سواه. إذ الحرية هي أن يخلق كل فرد عالمه ومداه، لكي يظهر إبداعه ويمارس حضوره، أو لكي يلعب لعبته ويُشكّل سلطته.

III
أوهام النخبة

قراءة الحدث

هذه المقالة عن الأوهام الخمسة، هي عبارة عن تكثيف مفهومي للنقد، يرمي إلى استخلاص العوائق التي تُعيق أهل الفكر عن الإنتاج والإبداع في مجال الفكر بالذات.

وأبدأ بطرح سؤال يثيره البعض: ما الذي أريده من وراء هذا النقد للمثقف ودوره؟

ولا جواب عندي سوى القول ببساطة وصراحة: ما أريده هو القراءةُ والتشخيص، قراءةُ الحدث وتشخيصُ الأزمة.

وأعني بالحدث ما تشهده البشريةُ اليوم من التحولات الكبرى على غير صعيد وفي غير مجال، خصوصاً في مجال الإعلام ودنيا الإتصال، حيث تتاح للإنسان إمكانية صنع العالم عن طريق العدد والصورة المفترضة. ولا شك أن هذه التحولات الهائلة تطال الثقافة بقدر ما تغير رؤيتنا إلى الفِعل الثقافي نفسه. فإذا كان ثمة عالم جديد يتشكّل ويُصنع بطريقة مغايرة، فذلك يعني، من جهة أولى، أن هناك ثقافة جديدة ومختلفة يجري إنتاجها، هي الأكثر فاعلية في صوغ ما يصنعه البشر بأنفسهم وبمحيطهم الكوني؛ ويعني، من جهة أخرى، أن علاقتنا بالعالم والأشياء تتغير بقدر ما تتغير أنظمة الثقافة ورموزها. وهكذا فالمسألة الثقافية برمّتها باتت موضعاً لإعادة النظر، وذلك لإعادة التفكير في دور الفاعل الثقافي، أو لإعادة ترتيب العلاقة بين هذا الفاعل وسائر الفاعلين الاجتماعيين.

وأما الأزمة فأعني بها ما آل إليه وضع المثقف من العزلة والعجز

والهشاشة، قياساً على الدور الهامّ والخطير الذي أراد الإضطلاع به: قيادة المجتمع والأمة، والدفاع عن الحريات والحقوق، والإنخراط في مشاريع النهضة والتقدم، أو التنوير والتحديث، أو الإصلاح والتغيير.

فالمثقفون أمسوا آخر من يفكر فيما يحدث ويتشكل، وأقلّ من ينتِج في مجال الأفكار التي يتداولونها في خطاباتهم، وأضعف مَنْ يؤثّر في مجريات الأحداث والأفكار. إنهم باتوا الأقلّ فاعليةً، ليس على المستوى السياسي والمجتمعي وحسب، بل أيضاً على المستوى الثقافي نفسه. ذلك أن المثقفين بالمعنى الذي استخدمته في هذا النقد، أي بوصفهم حراس القيم المتعلقة بالحقيقة والحرية والمساواة والهوية، ليسوا هم الذين ينتجون الثقافة، بقدر ما ينتجها الفاعلون الثقافيون أنفسهم، وأعني بهم المنتجين في مختلف ميادين الأدب والفن والعلم والفكر، فضلاً عن العاملين في المؤسسات التربوية والأكاديمية وخصوصاً المؤسسات التلفزيونية حيث الصورة المرئية تتقدم على الكلمة المكتوبة، في صناعة الرأي وفي تشكيل مخيال البشر. هذا على الصعيد الثقافي، وأما على الصعيد السياسي والمجتمعي، فالعالم لا يصنعه اليوم المثقفون بنظرياتهم وإيديولوجياتهم، بقدر ما يصنعه الفاعلون الاجتماعيون، وأعني بهم بشكل خاص رجال الأعمال، ومصممي الأزياء، ونجوم الغناء، وأبطال الشاشة، ولاعبي الكرة، ومنهدسي الحواسيب، وأباطرة المؤسسات الإعلامية.

قلب المعادلة

هذا الهُزال الذي آل إليه وضع المثقف، يقتضي قلْب منهج التفكير، أو تغيير طريقة التعامل مع الأفكار. فقد اعتاد المثقفون وضع الملامة على الغير، وتوجيه النقد إلى السلطات السياسية والدينية. إنهم ركّزوا نقدهم على «الممنوعات»[1]، وقفزوا دوماً فوق الوقائع لكي تصحّ مقولاتهم وتصدُق نظرياتهم.

(1) راجع بصدد الفرق بين الممنوعات والممتنعات كتابي: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1995، المقدمة.

والمطلوب هو قلْبُ المعادلة بطرح أسئلة الحقيقة وإثارة إشكاليات الفكر: لماذا لم يفلح المثقفون في ترجمة شعاراتهم؟ ولماذا يتحولون إلى مجرد «باعة للأوهام»؟[1] وهذا أيضاً شأن المفكرين على وجه التحديد، وأعني بهم العاملين في مختلف حقول الإنتاج الفكري: لماذا لم يتمكّنوا من تجديد عالم الفكر؟ ولماذا لم يستطيعوا إبتكار تركيبات مفهومية يسهمون من خلالها في تشكيل العالم المعاصر إنطلاقاً من مجال عملهم ونطاق تأثيرهم؟

هذه الأسئلة تقود إلى تركيز النقد على «الممتنعات»، بغية تفكيك ما يستوطن الذهن من البنى والقوالب والآليات التي تحبُس الطاقة وتخنُق الإمكان، أو هتك ما يستقر وراء العقل من المُسَلمات والبداهات التي تحجب البصيرة وتُعيق نشاط الفهم وعمل التشخيص.

بهذا المعنى إنّ النقد هو تحليل للعوائق التي تحُول دون أن يكون المفكر مُبدعاً في حقول الفكر، مُنتجاً في ميادين المعرفة. وهذه العوائق هي عبارة عن أسئلة عقيمة، أو ثنائيات مزيفة، أو مقولات جامدة، أو غشاوات كثيفة، أو بداهات محتجبة، وكلها أوهامٌ خادعة تحجُب الكائن وتطمس المشكلات، بقدر ما تنفي الحقيقة وتُقصي الذوات.

والأوهام كثيرة أكتفي بخمسة منها هي: وهم النخبة، وهم الحرية، وهم الهوية، وهم المطابقة، وهم الحداثة. هذه هي المستوطنات الفكرية التي يجدر بالنقد الفعّال العمل على تفكيكها. وأشير إلى أنني لن أدخل دخولي النقدي على المثقفين من ديكارت أو كنط، ولا من هيغل أو ماركس؛ كذلك لن أدخل من حسن حنفي أو محمد عابد الجابري، ولا من صادق جلال العظم أو نصر حامد أبو زيد؛ وإنما أدخل على هؤلاء وأولئك وسواهم ممن أتناولهم بالنقد، من الوقائع الصارخة والمُعايشات

(1) وهو الوصف الذي أطلقه ريجيس دوبريه على المثقف في الحوار الذي أجراه معه جان زيغلر والمنشور تحت عنوان: كي لا نستسلم، المركز الثقافي العربي، 1995.

الحيـة، من الأفكـار الخصبـة والإستراتيـجيـات الفعّـالـة.

وهم النُخبة

أعني بهذا الوهم سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع والأمة. ولا يحتاج المرء إلى بيانات لكي يقول بأن هذه المهمة الرسولية الطليعية قد تُرجمت على الأرض فشلاً ذريعاً وإحباطاً مميتاً. فالمثقفون حيث سعوا إلى تغيير الواقع، من خلال مقولاتهم، فُوجِئوا دوماً بما لا يُتوقَّع: لقد طالبوا بالوحدة، فإذا بالواقع يُنتِج مزيداً من الفرقة. وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع. وآمنوا بالعلمنة، فإذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحة الفكر والعمل.

وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر. وليس السبب في ذلك محاصرة الأنظمة له، ولا حملاتِ الحركات الأصولية عليه، كما يتوهّم بعض المثقفين. بالعكس، ما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامُله مع نفسه على نحو نخبوي إصطفائي، أي اعتقاده بأنه يُمثّل عقل الأمة أو ضمير المجتمع أو حارس الوعي. إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة، وتهمّش دوره بقدر ما توهّم أنه هو الذي يحرّر المجتمع من الجهل والتخلّف.

وهذا هو ثمن النخبوية: عزلة المثقف عن الناس الذين يدّعي قودهم على دروب الحرية أو في معارج التقدم. ولا عجب: فمن يغرق في أوهامه، ينفي نفسه عن العالم. ومن يقع أسير أفكاره، تحاصره الوقائع. هذا دأب الذين قدّسوا فكرة الحرية: لقد وقعوا ضحيتها بقدر ما جهلوا أمرها. ولذا فهم طالبوا بالحرية، لكي يمارسوا الإستبداد. وهذا شأن الذين قدّسوا العقل ونزّهوه عن الخطأ: لقد فاجأهم اللامعقول من حيث لا يحتسبون، إذ العقل ليس سوى علاقته بلا معقوله، أي هو سَوس اللامعقول وحُسْن إدارته. والأمثلة كثيرة، وكلها تبيّن أن مشكلة المثقف

هي مع أفكاره لا في مكان آخر، وأن مأزق النُخب يكمن في نخبويتهم بالذات.

من هنا لا مجال أمام المثقف سوى أن يرتدّ على أفكاره بالسؤال والفحص، وأن يتحرّر من أوهامه النخبوية، لكي ينصرف إلى مزاولة مهنته الأصلية التي هي الإهتمام بالأفكار والاشتغال على المعطيات الثقافية، بحثاً عن إمكانيات جديدة للتفكير، تتيح تشكيل عقلانيات أكثر اتساعاً وأشد تركيباً. فتحرير المجتمع هو مسؤولية يحملها المجتمع بكل قواه وفئاته وقطاعاته، ومهمّةٌ يشترك في أدائها جميع الفاعلين الاجتماعيين، بصرف النظر عن إنتماءاتهم وبيئاتهم ومواقعهم.

فليتواضع أهل الثقافة والفكر. إنهم ليسوا نخبة المجتمع أو صفوة الأمة، وإنما هم أصحاب مهنة كسائر الناس. ولا أفضلية لهم على سواهم من العاملين أو المنتجين في سائر مجالات العمل وقطاعات الإنتاج. بالطبع الأفضلية هي لمن يتقن مهنته ويُخْلِص لها، والأسبقية هي لمن ينتج أو يبدع في مجال عمله أو حقل اختصاصه.

وإذا كان البعضُ يعطي امتيازاً لأهل الفكر على سواهم، باعتبار أن الإنسان هو كائن ميزتُه أنه يفكر، فإن عمل الفكر سيف ذو حدين: قد يكون أداة كشف وتنوير، وقد يكون أداة حجب وتضليل. ولا عجب فالمرء بقدر ما يوغِل في التجريد أو يغرق في التفكير، ينسلخ عن الواقع المراد تغييره أو يتناسى الموجود في مورد العلم به. ولهذا فإن صاحب الفكر الحيويّ والمتجدد، يبقى على قلقه ويُقيم في توتره المستمر بين الفكرة والحدث، أو بين النظرية والمارسة. إنه من يحسن صوغ المشكلات، لأن مشكلته هي دوماً مع أفكاره.

وهم الحرية

وأعني بهذا الوهم إعتقاد المثقف أن بإمكانه تحرير المجتمعات والشعوب من أشكال التبعية والهيمنة أو من شروط التخلف والفقر. وقد

شكّل هذا الوهم عائقاً أعاق المثقف عن الإنتاج الفكري بقدر ما مَنعَه عن المعرفة بالإنسان والمجتمع والسياسة.

ذلك أنه إذا كانت مهنة المثقف، والمفكر تحديداً، هي الإشتغال على الأفكار، فالمطلوبُ منه أن ينجح في هذه المهمة، بحيث يكون منتجاً في مجال عمله، سواء بافتتاح منطقة للفكر، أو باجتراح طريقة للتفكير، أو بصوغ إشكالية فكرية، أو بابتكار أدوات مفهومية، أو بابتداع ممارسات فكرية تتيح إدارة الأفكار على نحو يجعلها أكثر وقائعية وفاعلية.

ولا نتاجَ فكرياً من دون التعامل مع الأفكار بصورة حرة ونقدية، تتيح التفكير فيما يستبعده أهل الفكر، أو تفكيك ما يستعصي على الفهم، وذلك من أجل خلْق رهانات فكرية تزحزح الأسئلة أو تقْلِب الأوْلويات، وعلى النحو الذي يؤدّي إلى التعامل مع الحاضر بصورة ديناميكية، عقلانية وعملانية في آن. من هنا فالمفكر هو عينٌ على الحدث من جهة، وسعيٌ إلى إعادة التفكير في أفكاره المسبقة على ضوء ما يحدث من جهة أخرى. وهذا هو هدف النقد: فهم ما لا يُفهم باختراق كثافة المقولات وعتمة الممارسات، أو بإزاحة حدود العقل لإعادة ترتيب العلاقة بين المفاهيم على خارطة الفكر.

على هذا النحو يتعامل صاحب الفكر النقدي مع مفهوم الحرية. إنه يطرح عليه أسئلة الواقع: لماذا يزداد انتهاك الحرية في عصر التحرّر وعلى يد دُعاة التحرير أنفسهم؟ أو لماذا تتراجع الحريات الديموقراطية على أرضها بالذات؟ ومن يسأل مثل هذه الأسئلة لا يُؤخذ بتلك العبارات التي تقول لنا إن الإنسان هو حريته، أو إن البشر يعشقون الحرية ويطلبون العدالة والمساواة، وإنما يُعيد النظر في مفهوم الحرية في ضوء رغبة الإنسان الأصلية في السيطرة والنفوذ، أو سعيه الدائب إلى نيل الحُظوة والإمتياز. بذلك يُعاد إنتاج مفهوم الحرية على نحو يغني معرفتنا بالمجتمع والسلطة والحرية، بقدر ما يجعلنا أقْدر على الحدّ من سيطرتنا بعضنا على بعض.

هذا ما يتيحه الفكر النقدي. بيد أن المفكر العربي قد تناسى، في أغلب الأحيان، مهمّته الأصلية لصالح مهامّ أخرى طغَت عليها، وأعني بها المهامّ التي يضطلع بها الكاهن، والنبيّ، واللاهوتي، والداعية، والسياسي. هكذا جرَت الأمور من الأفغاني حتى حسن حنفي، ومن محمد عبده حتى محمد أركون، ومن شبلي الشميل حتى محمود أمين العالم: لقد تعامل أهل الفكر مع أنفسهم كدعاة ومبشرين أو كمناضلين وثوريين يهمّهم بالدرجة الأولى قلْب الأوضاع وتغيير المجتمعات أو تحرير الشعوب.

ولكن هذه الأدوار قد مورست على حساب النشاط المفهومي والإنتاج المعرفي، بل هي مورست ضدّ إرادة المعرفة وعلى حساب الفهم.

فإذا النتيجة، أولاً، هي الجهلُ بأحوال العالم وبأوضاع المجتمعات المراد تغييرها. والدليل أننا لا نجد عربياً أنتج حتى الآن فكراً ذا أهمية حول المجتمع العربي والبشري؛ وإذا النتيجة، ثانياً، أن العالم يتغيّر على نحو يفاجِىء المثقفين الغرقى في أوهامهم عن الحرية والنهضة والتقدم، وأن المجمعات العربية تتغير باستمرار، ولكن بعكس ما يشتهي دعاة التنوير والتحرير والتحديث.

ولا عجبَ في أن تكون النتيجة كذلك. فمن لا ينتِج معرفة بالمجتمع لا يستطيع المساهمة في تغييره. ومن لا يبدع فكراً هو أعجز من أن يؤثّر في مجرى الأحداث وتطور الأفكار. هذا هو المأزق الذي يمسك بخِناق المثقف العربي: فهو يُفاجأ بما يقع لأنه لا يهتم بمعرفة الواقع، ويفشل في مشاريعه حول التحديث لأنه لا يحسِن قراءة ما يحدث، ولا يبتدع أفكاراً جديدة خصبة لأنه يتعامل مع الأفكار كغاية في ذاتها.

وهكذا يثبت المثقفُ جهله وفشله حدثاً بعد حدث. ويجد المرء أبلغ الشواهد على ذلك في تعليقات المثقفين[1] على قرار فصل نصر حامد

(1) نشرت جريدة «السفير» البيروتية فيضاً من هذه التعليقات لمثقفين لبنانيين وعرب، إثر صدور القرار، في صيف العام 1995.

أبو زيد عن زوجته ابتهال يونس بدعوى الارتداد. فالكلُ منذهِل لما جرى، غيرمصدّق بما حصل. ولهذا فقد تعاملوا مع الحدث بمشاعر الحزن والأسف، وتحدثوا بلغة اليأس والإحباط، ومنهم من تحدّث بلغة القرف والمَلل، فضلاً عن الذين أصابهم الحدث بالذعر والفجيعة. وكل ذلك يشهد على ما آلت إليه أوضاع المثقفين من العجز والهامشية والهشاشة.

ولا يفسر هذه الوضعية البائسة، سوى تخلي المثقف عن مهمته الأساسية التي هي الفهم والتشخيص، والتي هي مهمة أهل الفكر على وجه الخصوص، أي صياغة العالم مفهومياً، أو معالجة المشكلات فكرياً. بهذا المعنى، إن المفكر يخلق الوقائع بترجمة الواقع إلى إشكاليات فكرية أو إلى أدوات مفهومية. من هنا الفرق بين المفكر والسياسي من حيث المهمة المنوطة بكل منهما: فالأول يحول العالم بالفكرة والمفهوم، أما الثاني فإنه يسعى إلى ترجمة الأفكار إلى واقع عملي ميداني.

هذه هي إذن مهمة المفكر: أن يعمل بخصوصيته وأن يظهر ميزته كمنتج للأفكار. وهو بقدر ما ينجح في هذه المهمة، يكشف عن وجه من وجوه الكائن، ويقيم صلة مغايرة مع الحقيقة، أي يخلق واقعاً فيما هو يصنع الوقائع الفكرية. ولا عجب فالأفكار لا تهبط من سماء متعالية، وإنما هي ما ننشئه مع ذواتنا والعالم من البنى والعلاقات، أو من اللغات والمؤسسات.

وهذه المهمة تتطلب من رجل الفكر أن يتحرر من أوهامه الإيديولوجية وتهويماته التحريرية، بمقاومة الشخوص التي تقبع في عقله وتعرقل مهمته، عنيت شخوص السحرة والكهنة والدعاة وأبطال التحرير من كل صنف ولون. فحيث ازدهرت مهنة المثقف الداعية في العالم العربي، تراجعت مهنة المفكر المتنوّر، إذ غلب الترويج والإستهلاك على الإبتكار والإنتاج. والدليل، مرة أخرى، أننا لا نجد مثقفاً عربياً واحداً نجح في الكلام بصورة جديدة، غنية، أو فريدة، على المقولات التي

يتداولها المثقفون في خطاباتهم منذ عقود، كالديموقراطية، والحداثة، والعقلانية، والعلمانية، والتقدم، والإشتراكية.

في أي حال، وفيما يخصني، وكما أمارس عملي وأتعاطى مع مهنتي، ما أحاوله هو التحرر من وهْم الحرية ولاهوت التحرير. إني أسعى أن أكون منتجاً في مجال عملي فاعلاً في محيطي الاجتماعي، محاولاً أن أنتج معرفة بذاتي ومجتمعي والعالم أجمع. على هذا النحو أمارس علاقتي بحريتي وسلطتي في آن، بحيث لا أخدع أحداً بشعاراتي حول الحرية والمساواة. من هنا لم أعد ادّعي بأنني أسعى إلى تحرير المجتمعات العربية من التبعية والجهل، لأن مثل هذا القول أنتج مزيداً من التبعية والجهل. ولا أقول، مثلاً، بأنني أعمل على تحرير الإسلام من الإستخدام الإيديولوجي أو أسعى إلى تطهيره من الخرافة والأسطورة، على ما يقول محمد أركون[1] أو نصر حامد أبو زيد[2]. وإنما أسعى إلى التحرر من الأنظمة التيولوجية والتركيبات العقائدية والأجهزة الإيديولوجية، ومن كل ما يعيقني عن استعمال فكري بصورة مثمرة فعّالة. وأما السعي إلى تحرير الإسلام، والدين عموماً، من الأسطورة والأدلوجة، فليس سوى تعامل أسطوري أو إيديولوجي مع الظاهرة الدينية والعقيدة الإسلامية.

مختصر القول: على المثقف أن يتخلّى عن دور الشرطي العقائدي إذا أراد أن يحسِن قراءة الأحداث، أو أن يسهم بصورة فعّالة في ورشة الإنتاج الفكري على المستوى العالمي. فحراسة الأفكار هي مقتلها، ولو كان الأمر يتعلق بالحرية والديموقراطية والعقلانية والحداثة، لأن التفكير المنتِج والفاعل، هو ما به نشتغل على الذات ونقيم علاقة نقدية مع الأفكار، أي ما به نضاعف إمكانات التفكير والعمل، بابتكار أدوات فكرية

(1) يمكن الإطلاع على رأي أركون حول «تحرير الإسلام من الإستخدامات الإيديولوجية» في كتابه: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ص 229.

(2) تشكل دعوة نصر حامد أبو زيد إلى تحرير الإسلام من الخرافة والأسطورة هاجساً من هواجسه الفكرية يتكرر في معظم مؤلفاته.

جديدة واستخدام لغة مفهومية مغايرة في قراءة العالم والتعاطي مع الوقائع.

وهم الهوية

وأعني بهذا الوهم اعتقاد المرء أن بإمكانه أن يبقى هو هو، بالتطابق مع أصوله أو الإلتصاق بذاكرته أو المحافظة على تراثه. وهذا الوهم جعل المثقف يُقيم في قوقعته ويتصرف كحارسٍ لهويته وأفكاره، الأمر الذي منعه من التجديد والإبداع، وحالَ بينه وبينَ الإنخراط في صناعة العالم، إنطلاقاً من مجال عمله وتأثيره، أي من خلال صناعة الأفكار وابتكار المفاهيم.

وآية ذلك أنه إذا كانت مهمّة المفكر، هي إنتاج الأفكار، فإن انتماءه ينبغي أن يكون، في المقام الأول، إلى مجال عمله الذي هو عالم الفكر، قبل انتمائه إلى معتقده أو قومه أو تراثه، بل لا يستحق المفكر الحقيقي صفته، ما لم يفكر على هويته وانتماءاته، أو يشتغل على معتقده وتراثه، وإلاّ تحوّل إلى لاهوتي أو إلى مجرد داعية أو مبشر.

وإذا شئت التحديد، بوسعي القول أن العامل في المجال الفلسفي هو من ينتمي بالدرجة الأولى إلى المجال الفكري الذي افتتح مع اليونان، والذي اغتنى وتوسع مع فلاسفة الإسلام، ثم قام الغربيون بتجديده وتطويره وما زالوا يبتكرون ويغيرون، بصورة أدت إلى تغيير علاقتنا بالفلسفة على نحو لا سابق له.

على هذا النحو يتعامل أهل الفلسفة مع ذواتهم وأفكارهم: فشاغلهم هو عالم الأفكار، وميزتهم هي ابتكار المفاهيم وصوغ الإشكاليات، بصرف النظر عن الخصوصيات الثقافية أو اللغوية أو العرقية. ولهذا فإن الواحد منهم لا يحصر اهتمامه بالنتاج الفكري المكتوب بلغة قومه أو في نطاق حضارته، وإنما ينفتح على كل النتاجات الفكرية والمعطيات الثقافية، ويتغذى من كل فروع المعرفة، فضلاً عن إنفتاحه على مجريات الأحداث ومساحات العيش. بهذا المعنى إن الفلسفة تتغذى من خارجها،

والفيلسوف هو من يحيل ما ليس بفلسفة إلى عمل فلسفي.

إنطلاقاً من هذا التعامل مع الهوية الفكرية، يتجاوز العامل في مجال الفلسفة والفكر تلك الأسئة العقيمة والثنائيات المزيفة التي يطرحها أو يعمل بها المستشرقون والباحثون العرب على حد سواء، كالسؤال عن هوية العقل، أو كثنائيات الأصالة والحداثة، أو التواصل والإنقطاع، أو التعريب والتغريب.

وللمثال وفيما يتعلق بي لا أسأل: هل بإمكان العقل أن يكون عربياً على ما يسأل بعض الغربيين[1]. وإنما أحاول أن أحسن قيادة عقلي، بالكشف عما يعتمل فيه من اللامعقول.

ولا أسأل أيضاً: هل بإمكان الإسلام أن ينسجم مع الحداثة؟[2]. هذا سؤال غير منتج بقدر ما يتعامل مع الإسلام كهوية ماورائية جوهرانية ثابتة. ولهذا فأنا أستبدله بسؤال آخر: كيف أتعاطى مع تراثي الإسلامي بطريقة حديثة، بحيث أقرأه قراءة منتجة تتيح لي تحديث معرفتي بالعالم، بقدر ما تتيح لي الإنخراط في المشكلات الفكرية لعصري.

وأخيراً لا أسأل من هو العربي أو المسلم؟ ولا من هو الأعجمي أو الأجنبي؟ فالمفكر إذ يفكر في نفسه، ربما يخجل من نفسه أو يفزع منها، عندما يرى النظير يتسلط على نظيره، محاولاً استغلاله، أو اغتصاب حقوقه، أو انتهاك حرمته، أو نبذه واستبعاده، أو تصفيته وإبادته. فالأنتروبولوجيا مخادعة. إنها تطمس الوجوه الأخرى لنا.

---

(1) هل بإمكان العقل أن يكون عربياً؟ سؤال طرحه تياري فابر رئيس تحرير مجلة القنطرة التي تصدر بالفرنسية، بمناسبة ترجمة أجزاء من «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري إلى اللغة الفرنسية. راجع افتتاحية المجلة (Quantara) العدد ١٤، شتاء ١٩٩٥.

(2) لا يتوقف الغربيون عن طرح مثل هذه الأسئلة، مرة حول الإسلام والعلمانية، وأخرى، حول الإسلام والديموقراطية، وخصوصاً حول الإسلام والعلم، الخ. راجع بصدد ذلك مقالة صادق جلال العظم، الإسلام والعلمانية، مجلة الطريق، العدد الرابع، تموز/ آب، 1995، ص 32.

وهكذا لا أسأل: من هو العربي؟ على ما يسأل محمد عابد الجابري[1]. وإنما أسأل: من أكون؟ بل أسأل: كيف السبيل إلى أن أكون على غير ما أنا عليه، لكي أغير علاقات القوة والمعرفة والثروة بيني وبين الغير؟ هذا هو رهاني: أن أتغير لكي أغير علاقتي بذاتي وبالآخر، بحاضري وبالعالم.

من جهة أخرى لا أقول إن ابن رشد «كتب ما كتب لكي نستفيد منه نحن العرب»، على ما يقول عاطف العراقي[2] وبعض أهل الفلسفة من العرب. فابنُ رشد كتب وألف لكي يفيد منه كل الناس، كما أفاد هو من الفكر اليوناني أيّما فائدة. ولا أقول أيضاً بأن ابن رشد هو «عقلنا المهاجر» الذي ينبغي علينا «استرداده» على ما يقول نصر حامد أبو زيد[3]، لأن اليونان هم أَوْلى من يقول مثل هذا القول. وبالطبع لا أقسم العلوم إلى علوم تخص الأنا وعلوم تخص الغير، على ما يفعل حسن حنفي[4]، لأن مثل هذا الموقف يتراجع بنا إلى الوراء عن موقف ابن رشد والفلاسفة القدامى الذين تعاملوا مع أنفسهم بصفتهم العالمية والكوسموبوليتية. فالأعمال الفكرية الخلاّقة تُثري الفكر البشري وتخاطب جميع العقول. من هنا فأنا أقول مع أحمد عبد الحليم عطية[5] «بأن ابن رشد ليس مُلكاً لأحد، وإنما هو ملك للبشرية كلها».

بهذا أحاول تجاوز الموقف الإستشراقي والموقف الكلامي اللاهوتي

(1) هذا سؤال يفتتح به الجابري كتابه: مسألة الهوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

(2) راجع مقالته عن ابن رشد، ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، مجلة القاهرة، العدد 150 مايو 1995.

(3) راجع أيضاً مقالته عن ابن رشد، ابن رشد تراث العرب تنوير الغرب مع مجلة القاهرة، المصدر نفسه.

(4) علوم الأنا وعلوم الغير هي الثنائية الضدية التي تحكم كتابه: مقدمة في علم الإستغراب.

(5) راجع كذلك مقالته عن ابن رشد، الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد، مجلة القاهرة، المصدر السابق.

على حد سواء. فالعامل في مجـال الفكر يشعر بأن انتماءه الأول هو للنوع البشري، وأن العالم هو المدى الأرحب لفكره. ولهذا فهو لا يفكر من أجل هويته أو تراثه أو معتقده. لا يفكر من أجل الشرق أو الغرب، ولا من أجل العروبة أو الإسلام، ولا من أجل الأفلاطونية أو الحنيفية أو الرشدية أو الماركسية أو النيتشوية.. وإنما هو يفيد من التجارب وينفتح على الحقائق، ويشتغل على التراثات والهويات، ويفكر نقدياً على العقائد والفلسفات، من أجل تجديد عالم الأفكار والمفاهيم. بذا يمارس المفكر فاعليته على ساحته وفي بيئة وفي المدى العالمي، من خلال الوقائع الفكرية التي يخلقها، والصيغة الوجودية التي يتبكرها للعلاقة بين الفكر والحقيقة، أو بين العقل والأمر، أو بين الأنا والعالم. بهذا المعنى يمكن القول بأن المفكرين، والفلاسفة تحديداً، بوصفهم يتحدثون بلغة المفاهيم ويبتكرون صيغاً جديدة للعلاقة بين الذات والحقيقة والفكر، لا يظهرون إلا على نحو عالمي، بصرف النظر عن خصوصية المعطيات الثقافية واللغات القومية، وأياً كانت الأدوات المفهومية أو المناهج العقلانية. فالأداة التي يبتكرها فيلسوف أو الطريقة التي يجترحها، تكتسب عالميتها وتفرض نفسها، على كل من يتفلسف أو يُعنى بشؤون الفكر، بقدر ما تمتلك من الفاعلية المفهومية أو تُظهر من النجاعة المعرفية.

مختصر القول: فليخرج الواحدُ منا من قوقعته الفكرية لكي يهتمّ بكل مايجري في هذا العالم من أفكار وأحداث. فالمفكر هو من يُعنى بكل نتاج فكري، أياً كانت هوّية منتِجِه، لكي يعمل على إنتاج أفكار يُعنى بها كل ذي فكر. وهو بقدر ما ينتمي إلى مجاله الفكري ويعمل بخصوصيته كمفكر، يمارس عالميته ويبلغ كونيته. ذلك أن الأفكار الخلاّقة والمفاهيم الخارقة تجتاز الحدود المنصوبة بين الهويات لكي تفرض نفسها على كل من يسكنه هوى المعرفة.

وهذا هو مغزى إخضاع مهمة المثقف للنقد: أن يخرج من عزلته ويكفّ عن ممارسة دور الحارس لهويته، لكي يقتحم العالم بفكره، على

ما هو شأن أعلام الفكر، من أفلاطون حتى فوكو، أو من ابن سينا حتى ديكارت، أو من ابن عربي حتى هيغل، أو من ابن خلدون حتى بيار بورديو. فهؤلاء وسواهم قد اخترقوا أو هُم يخترقون الحواجز، بين اللغات والأقوام والعقائد والقارات، بقوة أفكارهم الخارقة، لا بهَواماتهم حول الحرية والهوية، ولا بأطيافهم حول أدوارهم الرسولية ومهامهم الطليعية.

وهم المطابقة

ثمة وهم ماورائي مُسْتَحْكِم في عقول المثقفين والمفكرين من عرب وغير عرب، أُسمّيه وهم المطابقة. وهو ذو جذر أرسطي وأساس ديكارتي. وقد صاغ نظريته هيغل وسعى ماركس إلى وضعه موضع التنفيذ.

ومفاد المطابقة أن الحقيقة جوهرٌ ثابت، سابق على التجربة متعالٍ على الممارسة، يمكن القبض عليه عبر التصورات، والتعبير عنه بواسطة الكلمات، ومن ثم ترجمته في الحياة العملية وعلى أرض الممارسات، من خلال النظم والمؤسسات والتشريعات. إنه وهم المماهاة بين الموجود والمفهوم، ثم بين المفهوم والمقول، وأخيراً بين المقول والمعمول.

وهذا الاعتقاد تُرجم غالباً على نحو سلبي، وقد ترجم في أحيان كثيرة انهيارات وكوارث، أو خيبات وإحباطات، كما تجلى ذلك في محاولات تطبيق أفكار كالإشتراكية والديموقراطية والوحدة، فضلاً عن مقولات زوال الدولة أو نهاية التاريخ أو إنتفاء الصراعات بين البشر.

فالذين أمِلوا بالسلام لم يحسنوا سوى صناعة الحرب، والذين فكروا بزوال الدولة لم يؤسسوا مملكة للحرية، بل أنتجوا دولة كلاّنية سحقت الفرد وابتلعت المجتمع المدني ومؤسساته. وأخيراً، لا آخراً، إن الذين يفكرون بنهاية التاريخ على طريقة هيغل أو ماركس، كما يفعل فوكوياما، تفاجئهم الأحداث يوماً بعد يوم، وتتجاوز أطروحاتهم من حيث لا يفكرون ولا يحتسبون. ذلك أن الليبرالية ليست هي الفردوس الموعود: فالمجتمع هو لغة

للتواصل والتبادل بقدر ما هو علاقات قوى بين الأفراد والمجموعات؛ وهو نظام للإنتاج والتداول لا يكف عن إنتاج ما به يتحرك التاريخ من التفاوت أو التفاضل أو الإستلاب. أما المنازع الفاشية والتصرفات البربرية والظواهر الكلانّية فهي احتمالات قائمة في أحشاء كل إجتماع.

وهذا شأن المثقفين العرب مع مقولاتهم، كالديموقراطية والوحدة. فالذين تعاملوا مع الديموقراطية بوصفها فكرة مسبقة أو صيغة جاهزة للتطبيق والترسيخ، لم ينجحوا في تطبيق شيء، ولم يستطيعوا ترسيخ أي تقليد ديموقراطي. والشاهد البليغ هنا هو أن علاقات المثقفين، بعضهم ببعض، هي أبعد ما تكون عن التقاليد الديموقراطية.

فالديموقراطية ليست مجردفكرة تقتبس أو صيغة تطبق، وإنما هي عمل شاق ومتواصل يقوم به المجتمع على نفسه، على غير مستوى أو صعيد، من أجل تحويل الإختلافات الفطرية أو العصبيات الجمعية أو التكتلات الفاشية، إلى علاقات سياسية مدنية تتيح التعامل مع السلطة، في جميع دوائرها ومستوياتها، على نحو يقوم على المحاورة والمفاوضة، أو على المشاركة والمداولة، أو على المراقبة والمحاسبة. بهذا المعنى الديموقراطية هي تجربة حقيقية وممارسة تاريخية يتحول معها الواقع بقدر ما يغتني الفكر السياسي. بهذا المعنى أيضاً كل مجتمع يخوض تجربته ويبتكر ديموقراطيته، والذين يعتقدون بأن الديموقراطية قابلة لأن تُنقل بحرفيتها ونموذجيتها، لم يمارسوا سوى الإستبداد.

وهذا شأن المثقف مع مقولة الوحدة. فالذين تعاملوا مع هذه المقولة بوصفها أقنوماً مقدساً، أو فردوساً ضائعاً، أو طيفاً آتياً من أقاصي الذاكرة، أفضت بهم ممارساتهم الوحدوية إلى كل هذا التمزق، وإلى كل هذه الفتن والحروب، والدليل أننا نعود بعد كل المحاولات إلى عصر ما قبل الدولة، إلى طور العشيرة، بل إلى صراعات البطون والأفخاذ. فالوحدة ليست مجرد تعلق خرافي بإسم من الأسماء، ولا هي مجرد مماهاة مع أصل من الأصول. إنها الإشتغال على الإختلاف، بعد الإعتراف بحقيقته، وذلك

بقصد تحويله على نحو يجعل الفرد يغاير ذاته مغايرة ما لكي يلتقي بغيره. بهذا المعنى ليست الوحدة فكرة تطبق أو حقيقة تسبق التجربة. إنها حقيقة تُصنع وتتخلق، وسيرورة يُعاد بناؤها وتشكيلها باستمرار، بخلق إمكانات للتواصل الحر، أو مناخات للتبادل المثمر.

وهذا شأن المثقفين مع سائر مقولاتهم وشعاراتهم، كالإسلام والعروبة والإشتراكية: لقد تعاملوا مع هذه المصطلحات كماهيات ثابتة، كمطلقات تتعالى على الممارسات التاريخية، أو ككليات مجردة عن المعايشات اليومية، فكانت النتيجة العجز عن تغيير الواقع، والإنكفاء إلى الهامش، فضلاً عن ضآلة المعارف وضحالة الأفكار. فالأفكار ليست صوراً مطابقة للواقع، ولهذا لا يجري تطبيقها. الأحرى القول إن الأفكار هي استراتيجيات تنتج المعرفة بقدر ما تصنع الوقائع. بهذا المعنى ليست الفكرة مرآة للواقع، ولا هي تخلق الواقع على طريقة كن فيكون. إنها نسيج من العلاقات المركبة والملتبسة بين الذات، والفكر، والحقيقة. ولهذا فإن الأفكار الخلاقة، إنما تتيح لنا أن نتغير بقدر ما نغير علاقتنا بالواقع، أن نغير علاقتنا بذواتنا بقدر ما نغير علاقتنا بالآخر، أن نمارس خصوصيتنا بقدر ممارستنا لعالميتنا.

مثل هذه الطريقة، العلائقية، في التعامل مع الأفكار، تعني فيما تعنيه تخلي المثقف ورجل الفكر عن أوهام الهوية والمماهاة. فالفكرة عندما تغدو هوية، فردية أو جمعية، تمارَس العلاقات معها بصورة فاشية أو كلانية أو إرهابية، على ما تشهد بذلك الأصوليات المختلفة في الشرق وفي الغرب، دينية كانت أم علمانية.

من هنا أرى أن المهمة باتت تتجاوز صراع المقولات والمذاهب. فلطالما تكلمنا على الديموقراطية والإشتراكية. ولطالما دعونا إلى الوحدة والتقدم. فلنهتم الآن بنقد علاقاتنا بأفكارنا وتفكيك أبنيتنا الذهنية ومؤسساتنا المعرفية، لفضح ما يجعل ممارساتنا الفكرية، سلبية أو هامشية، عقيمة أو مدمرة.

وهم الحداثة

وهم الحداثة هو من أشدّ الأوهام حَجْباً وأكثرها إعاقةً للمفكر عن خلق الأفكار، إذ هو يَحُول بينه وبين الإستقلال الفكري أو ممارسة التفكير النقدي. وأعني بهذا الوهم تعلّق الحداثي بحداثته كتعلّقِ اللاهوتي بأقانيمه أو المتكلم بأصوله أو المقلّد بنماذجه. وهكذا فنحن إزاء سلوك فكري يتجلّى في تقديس الأصول أو عبادة النماذج أو التعلق الماورائي بالأسماء والتوقف الخرافي عند العصور.

وهذا شأن المثقف العربي على العموم. إنه أسير النماذج الأصلية والعصور الذهبية. يستوي في ذلك التراثيون والحداثيون، إذ الكل يفكرون بطريقة نموذجية أصولية. فالتراثيون، على اختلافهم، يفكرون باستعادة العهد النبوي أو عصر الراشدين أو العصر العباسي، أو هم يحاولون احتذاء عقلانية ابن رشد أو واقعية ابن خلدون أو قصدانية الشاطبي. والحداثيون، على تباينهم، يفكرون باستعادة عصر النهضة أو العصر الكلاسيكي أو عصر الأنوار، أو هم يحاولون احتذاء منهجية ديكارت أو ليبرالية فولتير أو عقلانية كنط أو تاريخَوِية هيغل أو مادية ماركس.

وهكذا فالكل يفكرون بطريقة هي نموذجية في أصوليتها، من الماركسي صادق جلال العظم إلى الإسلامي طه عبد الرحمن، ومن الوَضْعي زكي نجيب محمود إلى الشخصاني محمد عزيز الحبّابي.

والأصولي أكان ماركسياً أم قومياً، رشدياً أم ديكارتياً، قلّما يُنْتِج فكراً أصيلاً. إذ الأصولية هي تقويض للفرادة والأصالة، في حين أن الأصالة هي نقدٌ للأصول ونبشٌ للأسس وتفكيك للنماذج. الأحرى القول إن الأصولي يشعر بالإستلاب، وذلك بقدر ما يعتقد أن الحقيقة هي أصل ثابت علينا استعادته، أو جوهر مكنون ينبغي دركه، أو سرّ دفين ينبغي اكتشافه. ولهذا فإن النماذج الأصولية تحلم بالطوبى، حيث يستعيد الإنسان فردوسه الضائع، أو يبلغ أزمنته التاريخية الحقيقية على ما يأملون.

غير أن الطوبى تؤسِّس للعزلة أو للتعصب والإرهاب، وقد تعمل للكارثة إذ هي تعيد إنتاج الواقع المراد تغييره على أسوأ ما يكون.

والطريقة الأصولية النموذجية في التعامل مع الحداثة، وأعني بها عبادة الأصول وتأليه النماذج أو تقديس الأفكار، من قِبَل الحداثيين، هي التي تفسر ما لاقته مشاريع التحديث من التراجع أو التشوّه أو الفشل، وليس تصدّي القِوى التقليدية والمحافظة لتلك المشاريع على ما يتوهم بعض المثقفين العرب. بكلام أصرح: إن تعثّر العقلانية وتراجع الإستنارة وفشل العلمانية، كل ذلك إنما مردُّه أن أصحاب الشعارات الحديثة قد تعاملوا مع علمانيتهم بصورة لاهوتية، وتعلّقوا بالعقل على نحو أسطوري، وتعاطوا مع عصر التنوير بطريقة تقليدية، أصولية وغير تنويرية.

هنا يكمن المأزق، أي هنا مكمن العلة ووجه الإشكال. ذلك أن الحداثة لا تكون بالإحتذاء والتقليد، بل تُصنع بالخلق والإنتاج، أيا كان مدى الإفادة من الغير، وأيا كان مبلغ التأثر بالمنجزات الحديثة. إنها لا تتحقق من غير إبداع يتجسد إنقلاباً في الفكر، أو طفرةً في المعرفة، أو تغيراً في الرؤى والمفاهيم، وتبدلاً في المناهج والأساليب. بهذا المعنى لا يصبح الواحد حديثاً، ما لم يصنع حداثته، بالتعامل مع هويته وخصوصيته على نحو جديد ومبتكر، فعّال ومثمر. ومن يفعل ذلك، يُسهم في صنع الحداثة العالمية، إغناءً أو تجاوزاً، بابتكاره في مجال من المجالات. وهكذا لن نكون حديثين أو حداثيين ما لم يُؤْتَ لنا أن نسهم في صنع العالم بطريقة من الطرق، بصنع أداة أو سلعة، بابتكار صيغة أو فكرة..

كذلك لا تنوير من غير تجارب فذة أو ممارسات إبداعية تكشف ما لم ينكشف، أو تُتيح رؤية ما لم يرهُ أهلُ الأنوار أنفسهم في أي عصر من عصورهم. بهذا المعنى لا تنوير من غير نقد يصيب كل التجارب والنماذج أكانت تراثية أم حداثية. فالنقد يُسْفِر عن إمكانات جديدة للوجود والحياة بسبر مناطق مجهولة، أو استحداث آفاق جديدة للفكر والمعنى، أو إقامة صلات مغايرة مع العالم لتحقيق مزيد من الفهم والحضور والفاعلية.

ولا يجدي نفعاً القول بأن نقد قيم الحداثة والتنوير، التي لم تترسّخ عندنا بعد، هو عمل سلبي يقع خارج سياق الكتابة ويمارس ضد المجتمع، على ما قال بعض الذين انتقدوني على نقدي للحداثة ومشروعها. إن هؤلاء لا يريدون لنا أن نفسر ما يجري: لماذا نتراجع عن ديكارتية طه حسين؟ ولماذا لم نصبح كنطيين أو هيغليين؟ بل لماذا لم يستطع ماركسي عربي واحد أن يجدّد فكر ماركس بقراءة أعماله قراءة خصبة مثمرة على الصعيد الفكري؟ التفسير عندي هو أننا لن نصبح حديثين ما لم نصبح شركاء في الحداثة. ولن نصير كذلك إلا بنقد الحداثة بكل نماذجها وشعاراتها ومؤسساتها. ومن غير النقد تتخلى الحداثة عن نفسها وتتحول من كونها فضاءً إلى مجرد مذهب أو مدرسة أو مؤسسة.

والذين يعترضون على نقد الحداثة هم الذين يريدون لنا أن نبقى على هامش الفكر والكتابة أو في مؤخرة الحداثة والعالمية، وليس نُقاد الحداثة على ما يتوهم أكثر دعاة الحداثة. إن الفكر الحديث هو فاعلية نقدية يمارسها أهل الفكر سواء في تعاطيهم مع الأعمال الفكرية، أو مع الوقائع والنصوص، أو مع المؤسسات والممارسات. بهذا المعنى إننا نحيا حداثتنا الفكرية، ليس باستعادة الأسس التي وضعها المحدثون والبناء عليها، بل بقراءة أعمالهم قراءةً نقدية تكشف عما تحجبه الأسس أو تستبعده الأصول. وحده ذلك يُمَكّننا من أن نقيم مع حاضرنا علاقة راهنة، حيّة ومتجددة، وذلك بقدر ما يتيح لنا تجديد قراءة النصوص أو تحديث المعرفة بالعالم والأشياء. وهكذا ليست المسألة أن نكتسب عقلانية ديكارت أوكنط أو هيغل، لكي ندخل فضاء الفكر الحديث. وإنما نحن نصنع حداثتنا بل ننخرط في معاصرتنا، بقراءة ديكارت وكنط وهيغل قراءة حية خصبة تجدد المعرفة بأعمالهم وبالفكر والمعرفة. بذلك نحن نمنحهم راهنيتهم ونمارس راهنيتنا في آن، وذلك بإقامة علاقات جديدة ومختلفة مع العقل والتنوير أو مع الفكر والنقد. وهكذا لن يصير أحدنا عقلانياً كديكارت، أو تنويرياً ككنط، بل هو يمارس حريته الفكرية وفعاليته النقدية بقدر ما يكشف عن لامعقولات العقل وأسس التنوير المحتجبة.

وفي هذا ما يوضح مجدداً موقفي النقدي من يورغن هابرماس. لقد اعتبر هذا الفيلسوف أن مشروع الأنوار صالح في أسسه النظرية، وأن الخلل الحاصل هو أمر عارض لا يطال الجوهر[1]، ولذا يمكن معالجته بحُسن التطبيق والإستخدام. وهذا موقف ماورائي لا يختلف كثيراً عن الموقف الأصولي القائل بأن الأصول صحيحة، وأن والخطأ ناجم عن سوء الفهم أو التطبيق. كلا الموقفين ينزّه الأسس ويعصم النماذج، على ما هو موقف الإسلاميين من الإسلام، والماركسيين من الماركسية. فالكل يستبعدون نقد الأسس والأصول والنماذج، لكي يضعوا الملامة على الظرف والبوتقة أو على التطبيقات وآليات الإستخدام. والذين يفعلون ذلك لا خيار لهم سوى القفز فوق المتغيرات، أو انتهاك الأسس والتعاليم على أرض الواقع. وفي أي حال، وهذا هو المهم، إنهم لا يريدون لنا أن نفهم ما يحدث. إنهم لا يقولون لنا: لماذا تنفجر العقلانيات الحديثة على هذا النحو اللامعقول، سواء في الفلسفة أو في الفيزياء، في علوم الرياضة أو في علوم الإنسان، فضلاً عن التصدعات والإنفجارات في أكثر مجالات الحياة الحديثة؟ وفيما يخصنا، نحن العرب، فإن المعترضين على نقد الحداثة، لا يقولون لنا: لماذا تتراجع عندنا فسحات التنوير؟ لماذا نمضي عقوداً من السعي لتحرير المجتمع من القوى الخرافية والظلامية، فإذا بهذه القوى تعود إلى الواجهة بعد أن تراجعت لكي تزداد قوة وتأثيراً؟ ولماذا لم ننجح حتى الآن في تشكيل مجتمع مدني مفتوح، بعد تكديس الخطابات على أنظمة القمع والإرهاب؟

وهكذا فإن الحداثة تتشظى تحت أبصارنا، ولا يجدي نفعاً أن ندفن رؤوسنا في الرمال، أو أن نهرب إلى العصور الذهبية التي لن تعود ولن تتكرر بذاتها. المجدي هو أن نفتح بصائرنا لكي نقرأ ما يحدث، ولكي نفهم اللامعقول أو اللامتوقع. والسبيل إلى ذلك هو مجابهة أفكارنا

(1) بصدد موقف هابرماس، بالإمكان مراجعة كتاب جياني ڤاتيمو، أخلاقيات التأويل (بالفرنسية)، منشورات (La Decouverte)، باريس: ١٩٩١، الفصل الأول.

بالذات. فالأرجح أننا نقيم مع مقولاتنا وشعاراتنا الحديثة والقديمة، علاقات خرافية، أو ظلامية، أو ديكتاتورية، أو إرهابية.

ولا يعني نقد الحداثة أن الأسس خاطئة. فلا معنى، مثلاً، للقول بأن مقولة ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود، هي خاطئة. وإنما المقصود من النقد أن علاقتنا بالأسس قد تغيرت، على نحو يجعلنا نرى ما تخفيه محاولات التأسيس فيما تؤسسه. فالتأسيس هو إمكان الحجب والتمويه. إنه القدرة على تحويل التاريخي والنسبي والمشروط إلى ماورائي أو مطلق أو متعال. بهذا المعنى فنحن عندما ننتقد ديكارت نَسْبُر إمكاناً للتفكير، أو نضاعف القول بهتك البداهات التي تحجبها الأقوال فيما هي تقول وتقرر. والذين يصرون على القول بأن الأسس سليمة، يتعامون عن الواقع من جهة، ويعملون على إقصاء الغير من جهة أخرى. وهذا ما فعله هابرماس بنفيه ما أنجزه ميشال فوكو عبر نقده للعقلانية الحديثة.

وهذا ما يفعله الكثيرون من المثقفين العرب الذين يعترضون على نقد الحداثة. إنهم لا يريدون لنا ممارسة فكرنا النقدي بالتعاطي مع أعلام الفكر الحديث. بذلك يريدون لنا أن نسدل التسار على عقولنا. بل هم يريدون لنا أن نعود قروناً إلى الوراء، حتى نصبح ديكارتيين أو كنطيين أو هيغليين، أو ماركسيين حقيقيين. وسوف ننتظر قروناً دون أن نصبح كذلك، لأن الأفكار العظيمة، هي تجارب فذة لا يمكن تقليدها، بل الممكن هو قراءتها شرحاً وتفسيراً، أو تأويلاً وتفكيكاً، أو صرفاً وتحويلاً. بل نحن لن نصبح حديثين، أعني لن نصنع حداثتنا، إلا بقدر ما نختلف عن ماركس الحقيقي، أو ديكارت الخقيقي، أي بقدر ما نصنع حقيقتنا من خلال خلقنا ما نتفرد به من التجارب والنصوص والوقائع.

مختصر القول: لم نصبح حداثيين منتجين خلاقين، ليس لأننا لم نكتسب عقلانية المحدثين أو لم نبنِ على ما أسّسوه، بل لأننا لم نحسن الإختلاف والتميز عنهم بقراءة نصوصهم وأعمالهم قراءة معاصرة، راهنة، نجدد بها أدوات الفهم ونغير علائقنا بالعالم والأشياء، بالأفكار

والكلمات. بهذا المعنى إن الحداثة الفكرية لا تمارَس فقط بإقامة علاقة مع المحدثين بل تمارس أيضاً من خلال التعاطي مع القديم والتراث. فليس المهم المعطى الذي نشتغل عليه. وإنما المهم كيف نتعاطى معه؟ وماذا نصنع منه؟ بهذا المعنى قد يقيم أحدنا بديكارت علاقة تقليدية، في حين يقرأ غيره أفلاطون أو ابن عربي، قراءة حية، متجددة.

المثقف والمفكر

إن تأليف نص مبتكر، أدبي أو فلسفي، هو ذو قيمة تنويرية أكثر من عشرات الخطابات الإيديولوجية عن التنوير، بل إن التعامل مع عصر الأنوار كأدلوجة، أي كعقيدة حديثة، هو الذي يفسر لنا كيف أننا نزداد توحشاً وظلامية، بعد كل هذه الدعوات إلى الإستنارة.

وهذا شأننا مع ثنائية الحرية والسلطة: فنحن بقدر ما توهمنا تحرير المجتمعات أو التحرر من السلطات، بوصفه فردوساً ليبرالياً، مارسنا علاقتنا مع الحرية على نحو استبدادي، وأثبتنا جهلنا بأمر السلطة نفسها. والدليل أنه بعد كل هذه الأكداس من البيانات والخطابات حول ما تمارسه الدول والأنظمة من الحصار والقمع والقهر والإنتهاك، لم نجد مفكراً عربياً واحداً قدم لنا، اليوم، عملاً فكرياً فذاً حول السلطة، كالسلطة والعصبية لدى ابن خلدون، أو السلطة والأخلاق عند مكيافللي، أو السلطة والمعرفة عند ميشال فوكو، أو السلطة الرمزية عند بيار بورديو. ومن يجهل السلطة أو من لا ينتج فكراً حولها، لا يستطيع تغيير علاقته بها، إذ ليست أفكارنا سوى ما ننشئه من علاقات مع الأشياء.

ومعنى ذلك كله أن مشكلتنا هي بالدرجة الأولى مع أفكارنا لا مع السلطات والأنظمة. وصوغ الإشكالية على هذا النحو هو الذي يفسر لنا عجزنا وقصورنا، فكراً وعملاً، نظراً وممارسة. فنحن لم نصبح تنويريين، أو ديموقراطيين، أو حداثيين، ليس بسبب محاصرة الأنظمة أو تخلف المجتمع أو ظلم الزمن أو بربرية الأصوليات، بل بسبب أفكارنا عن التنوير

وهواماتنا عن الحرية والحداثة، أعني لتوهمنا بأننا مثقفون مستنيرون يقع على عاتقنا عبء تنوير الناس وتحديث المجتمع. فالتنوير هو فعل نقدي من الذات على الذات، لتغيير علاقة المرء بنفسه وأفكاره. وهذا هي المهمة التي يمكن أن يضطلع بها المثقف الآن: النقد من أجل تغيير علاقته بذاته وأفكاره، بالغير والعالم.

لقد تكلمنا طويلاً على الحداثة والأنوار والعقلانية. ولكن يبدو أن أكثرنا يتعامل مع هذه المقولات على نحو يحجب أكثر مما يكشف، يطمس أكثر مما ينير، ينفي أكثر مما ينتج أو ينشىء. ومعنى ذلك أننا لا نعرف معنى ما نقول أو أننا نتكلم على أشياء ونسكت على أخرى. من هنا فإن الأولوية هي لنقد النصوص وتفكيك النماذج، لتعرية ما تنطوي عليه المفاهيم والمواقف من الخرافات والأطياف والهوامات. فاللامعقول والظلامية والإرهاب والعنصرية هي عقولنا الباطنة ومناطقنا السرية وعوالمنا السفلية.

لا حاجة بي إلى التأكيد على أن هذا النقد ينحصر في الخطاب الفكري والإيديولوجي، ولهذا فإن نقدي لا يستهدف المثقفين بوصفهم كتاباً ومؤلفين، منتجين أو مبدعين، في حقول الشعر والرواية والمسرح والنقد، وسواها من فنون الأدب والكتابة، بقدر ما يستهدف المثقفين، عرباً وغير عرب، بوصفهم دعاة أو أصحاب مشاريع رامية إلى تغيير العالم من خلال منظومة الأفكار التي حاولت إخضاعها للتحليل والتفكيك. فالمثقف، الذي قد يكون كاتباً لامعاً، فشل حيث أراد، ونجح حيث لم يرد أو من حيث لم يحتسب، بمعنى أنه لم ينجح في تغيير العالم من خلال مقولاته وخطاباته التبشيرية والتبجيلية، في حين أنه أسهم في إعادة تشكيل الواقع من خلال نصه الأدبي وإنتاجه الفني.

كذلك لا أريد أن أظلم المثقفين العرب العاملين في ميدان الفكر والفلسفة، وأعني بهم تلك الكوكبة اللامعة من الأعلام البارزين الذين يمارسون حضورهم على الساحة الفكرية من خلال أعمالهم التي أصبحت

في طيات فكري من فرط قراءتي لها وإفادتي منها، وإنما أردت تبيان مكامن الأزمة في مشاريعهم الفكرية، من دون أن يعني ذلك نفي ما أنجزوه في ميدان الفكر. فلا شك أنهم أنتجوا وأبدعوا، أقله في ميدان التطبيق والإستثمار. وقد نجحوا في ذلك، بقدر ما اشتغلوا على خصوصياتهم وانتماءاتهم، وبقدر ما تحرروا من أوهامهم الفكرية، لكي يغيروا مفاهيمنا للفكر والهوية والنقد والعقل والمعرفة والسلطة. . فالمفكر هو الذي يفكر ضد بداهات فكره، ويفلت من شباك ذاكرته. إنه من يكسر أسوار العقيدة ويخرج على منطق المماهاة، لكي يصوغ تجاربه بابتكار لغته وأدواته المفهومية. فهو لا يدافع عن أفكار مسبقة، بقدر ما يخلق أفكاراً وإشكالات تتغير معها علاقاتنا بالفكر والعالم.

IV
أسطورة الإنسان التقدمي

الوهم التاريخي

لا انفكاك للعقل عن الوهم. ولعله من قبيل الإختزال الكلامُ على الأوهام على سبيل الحصر. وإني أعترف بأنه بعد الفراغ من مقالتي السابقة حول أوهام النخبة، وقد حصرتها بخمسة أوهام، بدا لي أن هناك وهماً آخر لا يجدر بي إهماله. إنه الوهم التاريخي. وهو يتصل بمفهوم «التقدم» الذي شكل شعاراً من شعارات النُخب المثقفة. وبالطبع لا أقصد بالوهم التاريخي، نفي التاريخ ووقائعه، بل أقصد الاعتقاد بغائية التاريخ وحتمية التقدم البشري، على صعيد العقل والخُلُق، أو على صعيد الحقوق والحريات، كما يتجلى ذلك لدى أصحاب المنزع التاريخي، أي التاريخويين إذا جازت التسمية[1].

ولا وجود لمفهوم التقدم في الفكر القديم، لا في فلسفة اليونان، ولا في ثقافة العرب. إنه من إبتكارات الفكر الحديث. وهو بالتحديد ثمرة لعصر التنوير الأوروبي، تماماً كما هو مفهوم «الإنسان» نفسه. ذلك أن التنوير، هو، بمعنى من معانيه، إيمانُ الإنسان بنفسه وعقله، وممارسته لاستقلاليته وسلطانه. إنه فلسفة لتحرر البشر وتقدمهم المستمر.

وبحسب فلسفة التقدم يسير التاريخ الإنساني قُدماً إلى الأمام، سواء على صعيد الفكر والعلم، أو على صيعد الأبنية المادية والتشكيلات الاجتماعية، أو على صعيد العلاقات بين البشر. إنه يتقدم باستمرار نحو مزيد من التراكم والتحسن أو نحو المزيد من الثراء والتعقيد، لكي يؤمّن للواقفين على قوانينه والمنخرطين في صناعته، الكفاية من الحاجة والمزيد

(1) أوثر كلمة «تاريخوي» (historiciste) بدلاً من «تاريخاني»، لأن التاريخوية على ما استعملها هي موضع نقد وقدح، وذلك بقدر ما هي تعامل طوباوي أو إيديولوجي مع التاريخ والوقائع. أما التاريخانية فالمقصود بها مجرد الإمكانيات المتوارثة.

من المعرفة والحرية. وإذا كان الأمر كذلك، فمساعي الإنسان ينبغي أن تتلاءم مع حركة التاريخ ووجهته التقدمية، فتقوم بتسريعها على نحو ما تفعل القابلة أثناء الولادة. من هنا لا عودة إلى الوراء، أو الأحرى القول إن هذه العودة هي مجرد انتكاسات عابرة أو تراجعات ضرورية للإندفاع من جديد إلى الأمام، وعلى نحو أقوى وأوسع. ومن لا يعي دوره التاريخي، التقدمي، تجرفه الأحداث ويمسي في المؤخرة، بل يخرج من التاريخ على حدّ قولهم.

نحن هنا إزاء سيرورات تخيلها فلاسفة التاريخ لتقدم البشرية، ابتداء من هردر ولسنج وصولاً إلى هيغل وماركس. إنها سيناريوهات مدجّجة بالأفكار والنظريات كتبها مثقفون حالمون بإقامة فردوس أرضي ليبرالي أو اشتراكي. ومن أجدر هذه السيناريوهات بالذكر السيناريو الماركسي الذي وعدنا واضعوه بتأسيس المجتمع الإشتراكي الذي تذوب فيه التناقضات وتتوقف الصراعات، على يد البروليتاريا التي سوف تنتصر على أعدائها الطبقيين وتكتب «نهاية التاريخ» بتحرير البشر من العبودية والقهر والإستغلال. وهنا الإشكالية. وأعني بالإشكالية أن الذين قالوا بالتقدم، قد رسموا له نهايات سعيدة، نهاية التاريخ بانتصار الليبرالية عند هيغل وتلامذته الأوفياء وغير النجباء، ونهاية الصراع الاجتماعي لدى ماركس وتلامذته الأوفياء أيضاً ولكن غير النجباء، لأن الوفي لفكر أستاذه لا يمكن أن ينجب فكراً.

طبعاً هناك فارق بين الماركسيين وسواهم من الآخذين بمقولة التقدم. ففي الخطاب الماركسي ننتقل من الكلام على تقدم المجمعات أو على المجتمعات المتقدمة إلى الكلام على الإنسان التقدمي والفكر التقدمي والمجتمع التقدمي أو القوى التقدمية. هنا يصبح التقدم «تقدمية»، أي يتحول من فلسفة إلى عقيدة وديانة.

وهنا تتبدى المفارقة في الخطاب التقدمي لدى الماركسيين، فهم سعوا إلى تحرير البشر من عبودية الأديان في حين أنهم تعاملوا مع فكرة التقدم كديانة حديثة يدينون لها. قد عصموا ماركس ولينين وماو وأقاموا معهم علاقات لاهوتية تقوم على العبادة والتقديس. ولا ننخدعن ببيانات

التقدم وإعلانات التحرر. فالمنطوق في الخطاب الماركسي هو تقدم التاريخ والمجتمع والفكر، أما المسكوت عنه فهو الوقوف عند زمن معين، هو زمن ماركس الذي جرى التعامل معه كالتعامل مع زمن الوحي لدى الإسلاميين. بمعنى أنه شكل نهاية التاريخ وكمال العقيدة ونهاية العلم. ولذا كل ما أتى قبله قد مهّد له، وكل ما يأتي بعده يكون امتداداً له.

من هنا كانت علاقة الماركسيين بالزمن علاقة رجعية، تماماً كما هي علاقة الإسلاميين بأصولهم. فالابتعاد عن الأصول يعد تراجعاً وانحطاطاً، أو خطأ وانحرافاً، أو هرطقة وضلالاً. ولا عجب أن يكون الأمر كذلك. لأنه إذا كان تقدم الفكر، على ما يقولون، قد بلغ ذروته على يد ماركس الذي كشف عن قوانين التاريخ وآليات تطوره على الوجه العلمي الأكمل، فإنه بعد الذورة لن يحصل سوى التراجع والنقصان.

من هنا كان الماركسيون التقدميون يتراجعون فكرياً إلى الوراء فيما هم يريدون التقدم إلى الأمام. وإذا كان الإسلاميون المحدثون يعتقدون أن لا تقدم بغير الإسلام أو لم يروا في التقدم الغربي سوى تحقيق للتقدم الإسلامي، فإن الماركسيين لا يرون أفقاً للتقدم أو التطور خارج ما وضعه أو رسمه ماركس من النظريات والسيناريوهات. بل هم عندما يقفون على جدة أو تطور في الفكر، ينسبونه إلى ماركس، تماماً كما ينسب الاسلاميون كل عمل أو ترق إلى الإسلام وأصوله وقيمه.

وبالإجمال لقد ألّه الماركسيون الأشخاص والمقولات، بما في ذلك فكرة التقدم أو التاريخ، وأقاموا معها علاقات غير تقدمية وغير تاريخية وغير تنويرية، فإذا تقدم الوعي يصبح تراجعاً في الفكر وتحجراً في العقيدة، وإذا بتحرير البشر من العبودية والإرتهان، ينتج ما أنتجته الأنظمة التقدمية من الكبت والمنع والإرهاب والإقصاء والإستئصال.

أسطورة الإنسان التقدمي

في العالم العربي جرى تداول مصطلح التقدم منذ عصر النهضة، بفعل الإحتكاك بالثقافة الغربية، شأنه بذلك شأن سائر المصطلحات

الحديثة. بل يمكن القول إن أكثر المثقفين العرب من دعاة النهوض والإصطلاح، قد قرأوا الحدث الغربي بتعابير التقدم المدني والتفوق الحضاري. من هنا طرحوا على أنفسهم السؤال النهضوي المركزي: لماذا تقدم الأوروبيون وتراجع المسلمون؟

وكان أن تعددت الإجابات واختلفت المواقف ما بين إسلامي وقومي، أو ما بين ليبرالي وماركسي. هنا أيضاً يتكرر الشيء نفسه. فالتقدم يتحول إلى ديانة وهوية في خطابات المثقفين العرب، خصوصاً بعد انتشار الفكر الماركسي على الساحة الفكرية العربية في النصف الثاني من هذا القرن. عندها تصدرت مقولة التقدم الواجهة، وأصبحت مبدأ للرؤية والتصنيف اشتغل بموجبه العقل الإيديولوجي عقوداً عدة. والحال فإن ثنائية التقدمي والرجعي حلت محل الثنائية القديمة للمؤمن والكافر أو للمسلم والمتزندق. وكان يكفي الواحد في حقبة ازدهر فيها الفكر الماركسي بعد نكسة حزيران من عام 1967، أن يُشْهر نَسَبه إلى الفكر التقدمي أو إلى حزب تقدمي حتى يحشر خصمه بوصفه متأخراً أو رجعياً أو متخلفاً.

هكذا سيطرت مقولة التقدم على مرحلة بكاملها من التنظير الفكري والنضال السياسي. بل هي استحالت أسطورة ذات مفعول هائل على التعبئة والتنظيم، خصوصاً بين صفوف الطلبة والمتعلمين. إنها إسطورة «الإنسان التقدمي»، التي هيمنت على الوعي لدى شرائح ونُخب توهمت أنها تمتلك مفاتيح الحقيقة والحرية والسعادة، وأنها ستقود المجتمع والأمة وربما البشرية نحو الخلاص. وبقدر ما استوطن هذا الوهم في عقول المثقفين التقدميين، مارسوا ديكتاتوريتهم الفكرية ونفيهم الرمزي أو إرهابهم اللفظي ضد من كان يخالفهم في أفكارهم وأذواقهم وأساليبهم وسائر ممارساتهم، من طرق المأكل والملبس إلى طرق التصرف بالكلام.

ولكن الأمر لم يطل كثيراً، فأسطورة الإنسان التقدمي كانت قصيرة النفس والأجل، لأنها ظلت مقتصرة على النخب ولم تتحول إلى ديانة شعبية أو إلى عقيدة جماهيرية. فقد احترق المشروع التقدمي بسرعة، خصوصاً بعد انفجار الحرب اللبنانية وقيام الثورة الإيرانية. ثم انقلبت

الأحوال وبرزت تصنيفات جديدة، كالمستكبر والمستضعف، أو الأصولي والعلماني، بعد صعود الحركات الإسلامية الفكرية والسياسية.

تفكيك المقولة

لا شك أن مقولة التقدم قد فقدت مصداقيتها على الأرض منذ زمن. ولا أعتقد أن أحداً منا تقنعه أو ترضيه ثنائية التقدم والتأخر في التقييم والتصنيف، خصوصاً بعد تفكك المنظومة الإشتراكية وانهيار الإتحاد السوفياتي الذي صدّر الأدلوجة التقدمية إلى العالم. نحن إزاء مقولة فقدت طاقتها على الشرح والتفسير، بعدما تكشف التقدم عن كل هذا التقهقر والتأخر، وأصبحت هي التي تحتاج إلى أن تُشرَّح وتفسَّر، بغية الكشف عما تنطوي عليه من التهويمات الإيديولوجية والأطياف الخادعة. كل شيء يدعو إلى وضع مقولة التقدم موضع النقد والفحص، سواء من جانب المجتمعات التقدمية المنهارة أو الفاشلة، أو من جانب المجتمعات المتقدمة التي تشهد ثورتها الصناعية الثالثة وأزمتها في آن. والواقع أن مقولة التقدم تخضع للنقد منذ زمن، سواء لدى الغربيين أو لدى العرب المعاصرين. وبالنسبة إلى المفكرين العرب أشير بنوع خاص إلى عبد الله العروي ومطاع صفدي. فكتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» للعروي، هو عمل نقدي تنويري ثمرته الكشف عن الإستخدامات الإيديولوجية لمقولة التقدم من قبل المثقفين العرب، سواء في عصر النهضة أو في عصر الثورة. كذلك فإن كتاب «نقد العقل الغربي» لمطاع صفدي، إنما هو نقد لمشروع التنوير الغربي وفكرة التقدم العقلاني، ثمرته أن التنوير هو فاعلية نقدية متواصلة، هدفها كشف المخبوء، أي ما لم ينره أهل الأنوار أنفسهم. وأعتقد أن الكثيرين من المثقفين العرب لو قرأوا جيداً العروي وصفدي، لتوقفوا عن كتابة ما يكتبونه من لغو إيديولوجي حول الإستنارة والعقلانية والتقدم.

وهكذا لم يعد بعد يجدي أن نفسر ما نلقاه من التراجع والتقهقر، من خلال مقولات الغرب الرأسمالي أو النظام العالمي أو القوى الرجعية والظلامية أو السوق الشرق أوسطية، على ما يفعل بنوع خاص المثقفون التقدميون الذين ما زالوا يقرأون العالم من خلال مقولات وثنائيات تَحُول

دون قراءة ما يحدث في هذا العالم من المتغيرات سواء في الوقائع أو في الأفكار. وهذه المتغيرات تشهد ضد مقولة التقدم، وتتم على حساب التقدم الذي حلمنا به طويلاً. من هنا لا مفر من مراجعة الحسابات بنقد تصوراتنا وتفكيك أجهزتنا الفكرية. فمشكلتنا، نحن المثقفين الذين ندّعي بأننا صفوة المجتمع ونخبة الأمة، تكمن في أفكارنا بالدرجة الأولى على ما أكرر القول، ومن جملتها فكرة التقدم. ولا أقصد بالتقدم هذا التراكم في العلوم والمعارف أو هذا التطور المذهل في التقنيات والأدوات، وإنما المقصود التقدم على صعيد القيم والحقوق، وكل ما يتصل بعلاقة الإنسان بالعقل والحرية والإنفتاح والحوار[1] والتعاضد.

وأنا إذ أتناول مقولة التقدم تناولاً نقدياً، بوسعي الدخول عليها من مداخل متعددة، من الوقائع الصارخة أو من الأفكار المستجدة، من مَنافي التاريخ أو من مسكوتات الخطاب. هذا مع الإشارة إلى أني لا أتعامل مع مصطلح التقدم بوصفه مفهوماً ذا جنسية أوروبية، أو ذا هوية طبقية رأسمالية أو إشتراكية، بل أتعامل معه بوصفه مقولة من المقولات التي راجت في هذا العصر، وفرضت نفسها على أهل الفكر. بذلك أهتم بمفهومية المفهوم أو ألتفت إلى إشكاليته محاولاً أن أفهم اللامفهوم فيه. وهكذا فأنا لا أنتقد التقدم بوصفه مشروعاً غربياً أو نموذجاً أميركياً. مثل هذا النقد هو تناول إيديولوجي يبعدنا عن لغة الفهم ومنطق الحدث. وأما النقد الذي أمارسه، فهو نقد أنطولوجي يرى إلى مقولة التقدم بوصفها علاقة بالوجود والحقيقة.

نطق الوقائع

ما يقع في هذا العالم، مما هو غير متوقع، يفضح مقولة الإنسان العقلاني والمجتمع التقدمي. والوقائع صارخة في هذا الخصوص؛ فالقرن العشرون هو القرن «الأشد قتلاً وإماتةً» قياساً على القرنين السابقين،

---

(1) يقول الفيلسوف الألماني جورج غادامير: «أرى أن عالم اليوم لم يحقق تقدماً في سبيل الحوار. لكن الحقيقة القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار الحقيقي.. الذي يتيح التعرف على الآخر». راجع الحوار الذي أجراه معه فيليب فورجيه وجاك لوريدير، مترجماً إلى العربية بقلم محمد ميلاد، تحت عنوان: سلطة الفلسفة، مجلة كتابات معاصرة، العدد 26، صفحة 12.

حسبما يصفه المؤرخ الإنكليزي أريك هوبزباوم[1]. وإنه لمن السذاجة أن يدافع أحدنا عن مقولة التقدم، فيما العنف يزداد عما قبل. وازدياد العنف يعني في المقام الأول تراجع العقل. إذ العقل هو إدارة الصراعات بين المختلفين من البشر بأقل قدر من النبذ والإستبداد والعنف.

وهكذا فنحن منذ أرسطو وفلاسفة العرب نعرّف الإنسان بأنه حيوان عاقل. وفي العصر الحديث تحولت علاقتنا بالعقل إلى معتقد سميناه: العقلانية، وهي تعني فيما تعنيه سيادة العقل وحاكميته، أي اعتبار العقل الحاكم والناظم والمدبّر والموجه، لكل ما يتعلق بأفعال البشر وممارساتهم وعلاقاتهم فيما بينهم. بيد أن ما حصل ويحصل يسير باتجاه مخالف للعقل والعقلنة، كما يتمثل ذلك في استشراء العنف والإرهاب، وتراجع قدرة الإنسان على التحكم والسيطرة أو على البرمجة والتخطيط، قياساً على ما كان يتحقق من قبل. يشهد على هذا التراجع تصرف الساسة الذين يبدون، اليوم، أعجز من أسلافهم في معالجة المشكلات وتدبير الأمور. بل هم لا يحسنون التدبير إلا على المدى القصير، وربما يوماً بيوم ليس أكثر. وهكذا فالسياسات والمعالجات وكذلك المعاهدات والاتفاقات، تبدو مؤقتة أو قاصرة أو ملغومة، الأمر الذي يضع موضع السؤال والشك طموحات الإنسان العقلانية ومزاعمه التقدمية.

وبالإجمال فقد وُعدنا منذ هيغل وماركس وشبلي الشميّل، بأن التاريخ هو تقدم مستمر نحو المعقولية والحرية، وأن التقدم والرقي قدر المجتمعات المحتوم، فإذا بالمجتمعات «التقدمية» تنفجر وتشهد بربرية لا نظير لها، كما جرى ويجري في البوسنة حيث المقابر الجماعية التي جرى اكتشافها، تجعلنا نخجل من كوننا بشراً، وتفضح زيف ادعائنا بأننا أرقى من جماعات الحيوانات العجماء. والمجتمعات المتقدمة ليست أفضل حالاً بكثير من المجتمعات التقدمية التي انفرط نظامها السياسي وتفككت

(1) ألّف المؤرخ الإنكليزي أريك هوبزباوم أربعة كتب، كرس ثلاثة منها للقرن التاسع عشر، والرابع للقرن العشرين. وقد أرّخ لهذا القرن بوصفه قرن التطرف والرعب والجريمة والإستئصال قياساً على ما سبقه. وهكذا فإنه بعد قرنين من المطالبة بالتقدم والعقل، نعود إلى الوراء؛ راجع مقالة كلود جوليان عن كتاب هوبزباوم في جريدة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد آذار 1995.

منظومة قيمها. ففي المجتمعات المتقدمة لا نشهد سوى الأزمات والكوارث الاقتصادية أو الاجتماعية فضلاً عن الفواجع على الصعيد الخُلقي والأنسي. يكفي أن يتأمل أحدنا حوادث القتل الجماعي المتكررة في الحاضرات الغربية، خصوصاً قتل الأطفال، حتى يدرك مدى ما تختزنه الإنسانية المعاصرة من التوحش والبربرية. وكل ذلك يشهد على أن الحضارة ما زالت مجرد قشرة خارجية تغلف أشد الميول عدوانية وتوحشاً، وأن الإنسانية هي أبعد ما يكون عن بلوغ رشدها من حيث علاقتها بالعقل والتنوير والتحرر.

حتى على صعيد العلم والتقنية، نجد أن الإنسان يتقدم بقدر ما يتأخر: لقد ازدادت سيطرة البشر على الطبيعة مقابل تلويث البيئة. وتضاعف الإنتاج مقابل اتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وكثرت حشود المتعلمين مقابل جحافل العاطلين عن العمل. كذلك تضاعف الإستهلاك أكثر بكثير من ذي قبل، ولكن تصريف النفايات بات أعظم مشكلة. نعم لقد صرنا في عصر العولمة، ولكن الطوائف تزداد تعصباً وانغلاقاً. كذلك تحررنا من الرق والقنانة والإقطاع، لكي ننتج تقنيات جديدة في ممارسة القهر والعنف والإرهاب. يبدو أن لكل تقدّم مفاعيله الرجعية والسلبية. بهذا المعنى يقول بول فيريليو[1] أحد فلاسفة الحدث والمستقبل: الحوادث والكوارث تنمو بشكل متساوق مع التقدم الذي يتحقق على مستوى الإقتصاد والتقنية والقوة. وهذا ما يحمل على إعادة النظر في أمر التقدم وحقيقته.

على كل حال إن الوقائع التي يمكن الدخول منها على مقولة التقدم هي أكثر من أن تُحصى. وكلها تحمل على فتح نيران الأسئلة على فلسفة التقدم وتدعو إلى إعادة النظر في مفهوم الزمن نفسه، كما تدعو إلى صوغ العلاقة بالحقيقة على نحو جديد ومغاير.

أسئلة المنافي والهوامش

يمكن للأسئلة أن تنهال على مقولة التقدم من غير جهة وعلى غير صعيد:

---

(1) راجع الحوار الذي أجراه معه فرانسوا إوالد، تحت عنوان: السرعة والحرب والفيديو؛ مجلة «الماغازين ليترير» الفرنسية، عدد 337، تشرين الثاني 1995.

هناك أسئلة الطبيعة بدءاً بالذرة: فهل نحن حقاً أفضل من الطبيعة الجامدة لأننا نملك ذاتاً وهي لا تملكها؟ من يؤكد لنا ذلك؟ فها هي الذرة عندما نحاول تفكيك بنيتها تنفجر في وجهنا بصورة مدمرة وماحقة. أما الخلية الحية فإنها كما يقول لنا علم الحياة تُقرأ اليوم من خلال مفردات الشيفرة والرسالة والإعلام، فهي إذن ترسل الرسائل وتستعلم فيما هي تفعل فعلها وتبني أبنيتها. فهل نحن أعقل منها؟

وللحيوان الذي نحن أعقله على ما نزعم أسئلته: هل نحن أفضل وأرقى من الحيوانات لأننا أقوى منها سلاحاً بما يتيح لنا ذبحها وسلخها من أجل أكلها؟ إذا تعرّى أحدنا من نرجسيته، بوسعه أن يقول كما قال فريد الدين العطار لذلك المغولي الذي تماهى معه عندما أراد قتله: اقتلني فأنا لا أساوي جناح بعوضة[1].

وهذا شأن البدائي الذي يثير بدوره أسئلته المشروعة حول معقتدنا التقدمي: فبأي حق نزعم أننا متقدمون عليه؟ نحن نعلم أن البدائي كان قانعاً بحياته الرتيبة بوصفها ديناً للآلهة والأبطال والأسلاف الأول. ولهذا كان صادقاً مع النفس وأكثر مسالمة مع الغير. أما أهل التقدم والتحرر فقد شكلوا أحزاباً ومنظمات أعادت إنتاج العبودية القديمة على نحو أسوأ، كما كان الأمر أيام ستالين وماو، حيث تكون مجتمع توتاليتاري أفراده يرهبون بعضهم البعض. فأيهما أقل وهماً وأكثر حكمة: التقدمي أم البدائي؟

أما القدماء فإنهم يسخرون من مزاعمنا حول التقدم والتنوير العقلاني. والحال فهل نحن اليوم أعقل من الماضيين من أهل أثينا وبغداد وقرطبة؟ وإذا شئت أن أقتصر على مجال الفكر الذي هو ميداننا، نحن

---

(1) على كل حال، إن المرض المُسمى «جنون البقر» والذي أخذ يثير مؤخراً مخاوفنا نحن البشر، إنما يحملنا على أن نعيد النظر في مجمل صلاتنا بالحيوان الذي قمنا بفصله عن الأرض والطبيعة وعزله في «معسكرات» لتربيته وتصنيعه، وجعله مثلنا من أكلة اللحوم، لكي يعطي أقصى مردوده كمادة غذائية. وهكذا فالوباء والتلوث وسواهما من المخاطر والأعراض، هي حصيلة عقلانيتنا المجنونة وغير المسؤولة في التعامل مع الحيوان والطبيعة. راجع ما كتب حول هذه القضية في جريدة «لوموند ديبلوماتيك»، تحت عنوان: جنون البقر/ جنون الإنسان، عدد أيار 1996 .

المثقفين، أسأل بصورة أكثر تحديداً: هل نحن أكثر عقلانية وليبرالية وتقدمية من الفارابي وابن خلدون أو ابن عربي؟ إذا نظرنا إلى هؤلاء من خلال هوامات الحرية وخرافة التقدمية وسذاجة العقلانية، نجد أنفسنا الأكثر عقلانيةً وحريةً وتقدماً. ولكن لو تحررنا من تهويماتنا الإيديولوجية وتعلقنا الخرافي أو اللاهوتي بالمصطلحات والأسماء، لاختلف التقييم: والحال من هو أكثر انفتاحاً وليبراليةً: ابن عربي الذي قال: أصبح قلبي قابلاً كل صورة، أم كارل بوبر الذي مارس ليبرالية حصرية استبعادية جعلته لا يرى سوى التخلف والدغمائية والإستبداد خارج الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية الحديثة؟

وأيهما أكثر عقلانية: أصحاب العقلانية الإبستمولوجية أو العلموية، الوحيدة الجانب، التي تفاجئها الأحداث من حيث لا تعقل، أم عقلانية أهل العرفان التي تكشف لنا عن أنقاض الواقع وتفضح نقائض العقل والمنطق؟ على صعيد آخر: من هو أكثر مفهومية وعلمانية في تعامله مع السلطة والحرية: ابن خلدون والعلماء القدامى أم المثقفون المعاصرون الذين نظّروا للوحدة والحرية أو للتقدم والإشتراكية؟ إن المفكرين القدامى، خصوصاً أهل الفلسفة والعرفان، قد تعاطوا مع الوحدة من خلال تصور تعددي واختلافي. أما مفهوم المثقف الوحدوي والمنظّر القومي فهو مفهوم أحادي تبسيطي لا يعترف بالتعدد والإختلاف. والمفهوم الإختلافي يتيح قيام وحدة مركبة تجمع المتفرق وتؤلف بين المختلف. في حين أن المفهوم الأحادي لا ينتج سوى الإختلاف والشرذمة، بل هو ينتج وحدة مجتمعية مفخّخة تنتظر لحظة الإنفجار. كذلك الأمر بالنسبة إلى مسألة المساواة: لقد تصوّر المفكرون القدامى العلاقة بين الناس بوصفها علاقة مراتب ودرجات. أما التقدميون والاشتراكيون، فإنهم نظروا إلى المجتمع من خلال المساواة التامة. والمساواة وهم من الأوهام. ذلك أن المجتمع هو هرم «تفاضلي» كما وصفه قديماً الفارابي. وهو «بنية تفاضلية» كما يصفه اليوم بيار بورديو، بمعنى أنه لا ينتج سوى التراتب والتفاوت والإجحاف. وأما المساواة فهي هدف يتعذر تحقيقه. وإنما الممكن هو الحد من التفاوت واللاتماثل. والذين جهلوا بأحوال المجتمع، يفاجأون

دوماً بما يحدث. وفضلاً عن ذلك، فهم عندما عملوا أو حكموا لم ينتجوا سوى المزيد من الفقر والتفاوت بين الشرائح والطبقات..

وكذلك الشأن بالنسبة إلى مسألة الحرية وعلاقتها بالسلطة. فنحن نجد أن ابن خلدون وسواه من العلماء القدامى، قد تعاملوا مع السلطة بوصفها حقيقة لا يمكن تجاوزها. معنى ذلك أن العلاقات بين البشر هي علاقات سلطوية، أيا كانت التشريعات والقوانين. وهذا أيضاً شأن العلاقات بين المثقفين والمنتجين من أهل المعرفة ودعاة الحرية. غير أن هؤلاء قد حلموا وما زالوا يحلمون بمجتمع تحرري مساواتي خال من السيطرة والهيمنة والتفاوت، فجهلوا بذلك أمر السلطة. ولذا، فهم لم يمارسوا سوى الإستبداد أو أنهم فوجئوا بسلطات أشد عنفاً وأكثر ظلماً. ليعترف أحدنا بالحقيقة. فالإنسان يصنع حريته بقدر ما يكوّن سلطته. والذين يتعامون عن هذه الحقيقة لا يقيمون سوى علاقات سلطوية، بل تسلطية مع الآخرين، بحيث يعملون للسيطرة عليهم، أو يصبحون هم موضوعاً لسيطرتهم. فالأصل هو اللامعقول والسيطرة والتفاوت. أما العقل والحرية والمساواة، فليست أصولاً أو طبائع. إنها أبنية وعلاقات ينبغي صنعها وصونها باستمرار.

إشكالية الحقيقة

ثمة إمكان للدخول النقدي على مقولة التقدم، مما استجدّ على صعيد الفكر، سواء في الفلسفة أو في علوم الإنسان، وذلك لإعادة التفكير في فكرة التقدم نفسها، وعلى النحو الذي يؤدي إلى فهم اللامفهوم، أي تفسير ما أنتجه التقدم من التراجع. ولا شك أن فكرة التقدم قد خضعت، وإن بدرجة أخف، للنقد الذي خضعت له سائر عناوين الحداثة كالعقلانية والليبرالية والديموقراطية.

وقد وُجّه النقد من قبل كل الذين أسهموا في تكوين الفضاء الفكري لما بعد الحداثة، بدءاً من نيتشه وهيدغر حيث برزت مفاهيم كإرادة القوة والعود الأبدي والإختلاف الأنطولوجي ونسيان الوجود، وصولاً إلى المعاصرين كليفي ـ ستروس وميشال فوكو وجاك دريدا حيث اشتغلت مفاهيم كالبنية والتزامن والإرجاء والعقل المركزي أو المركزية الأوروبية،

وحيث سُلّط الضوء على المشروع الثقافي الغربي، للكشف عما تنطوي عليه المنازع الإنسانية والليبرالية والعقلانية من النفي والإستبداد واللامعقول. هذا فضلاً عن المتأخرين، والمقصود بهم الذين تأخروا في نقدهم للحداثة، من فلاسفة الجيل الجديد في ألمانيا، كالأخوين بومه[1] اللذين يعتبران أن مقولة التقدم أصبحت «مُتَجاوَزَة»، لأن ما تحقق من الإنجازات في القرن العشرين على الأقل، لا يعادل في رأيهما ما حصل من الكوارث والفواجع.

وفيما يخصني، بوسعي نقد فكرة التقدم بالرجوع إلى مواقف الغير وانتقاداته. ومع ذلك ليس من قبيل الإدعاء أن أقول بأنني لم أكن أنتظر نقد الآخرين للتقدم لكي أمارس بدوري نقدي الخاص له[2]. فأنا تمرست بالفكر النقدي المعاصر الذي هو تفكيك لمقولات الحداثة. وفضلاً عن ذلك، فقد تمرست بالفكر الصوفي، بما هو وعي حاد بمحنة المعنى وإشكالية الحقيقة، بتوتر الفكر وقلق الذات.

وفوق ذلك، وربما الأهم من ذلك، أن يمارس أحدنا التفكير النقدي على أرض الممارسة وفي أتون التجربة. ولا إضافة مهمة لا في المعنى ولا في المبنى، لا في المفهوم ولا في الأسلوب، من دون تجارب تُعانى وتكابد. وأنا أدخل على مقولة التقدم من معاناتي للحرب اللبنانية المريرة، حيث كانت الأفكار تتساقط والمشاريع تحترق، يميناً ويساراً، رجعية وتقدمية، قومية وإشتراكية، أصولية وعلمانية. فكل ما كان يقع يشهد على تهافت الأفكار الآتية من عقيدة التقدم والتحرر. وما كان يحتاج

---

(1) يذهب الأخوان بومه وهما من فلاسفة ما بعد الحداثة في ألمانيا، ومن الجيل اللاحق لجيل هابرماس، إلى عدم التمسك بفكرة التقدم التي «فضح التاريخ» حقيقتها، خصوصاً في هذا القرن، حيث «ما حصل من مساوىء يفوق ما تحقق من تقدم»؛ راجع في هذا الصدد الحوار الذي أجراه معهما فلوريان روتسر، مترجماً إلى العربية بقلم محمد الشيخ وياسر الطائري، في كتاب عنوانه: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، 1996؛ والكتاب هو عبارة عن «حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر» قام الشيخ والطائري بترجمتها والتقديم لها بشروحات وإيضاحات وافية وثمينة.

(2) راجع كتابي: لعبة المعنى، التقدم والتأخر (I-II)، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١ ص ٨٦ ـ ٩٠.

كشفه من العلاقات والأبنية إلى أبحاث مطوّلة أو إلى تأملات معمقة، كان يكفي لمعركة واحدة أن تقوم بتعريته وتسليط الضوء عليه. وهكذا فالقراءات والأحداث والتجارب، كلها تحمل المرء على أن لا يُؤخذ بطوبى المشاريع أو ينخدع بسمو الشعارات وجمال الكلمات، وإنما تدفعه للإلتفات إلى صمت الخطاب ونطق الوقائع، إلى إزدواج المواقف والتباس المفاهيم، إلى لا معقولية العقل وظلام الممارسات.

صمت الخطاب

إذا كانت الوقائع والأفكار المستجدة تشهد ضد مقولة التقدم، فإن النقد الحقيقي هو الذي يتوجه إلى المقولة ذاتها، فيحاول مساءلتها واستنطاقها، لكي يكشف عن مأزقها وتناقضها، أو لكي يشير إلى إشكاليتها وتوترها. بهذا المعنى فإن الفكر المنتِج والفعال، هو نقد لا يتوقف عن عمل السبر والتحليل أو التشريح. إنه تفكيك لكل ما قد فُكر فيه للكشف عن المناطق والمساحات التي يعمل الفكر على تهميشها أو استبعادها أو طمسها. والذين يعتقدون أن البشرية قد بلغت مرحلة «الفكر العلمي»، أو الذين يدّعون بأنهم يمثلون الفكر التقدمي هم الذين لا يفكرون ومن حيث لا يحتسبون. لأن معنى العبارة، أي ما يسكت عنه القائلون بالفكر العلمي أو التقدمي، هو أننا بلغنا المرحلة التي تكتب نهاية الفكر. هذا هو معنى القول بامتلاك النظرية العلمية والمنهج العلمي لفهم المجتمع والتاريخ. وهذا ما يفسر لنا كيف أنه، لدى أصحاب الفكر العلمي، قد آل الفكر إلى الجمود والتحجر، وانطوى العلم على الكثير من الإدعاء والجهل والتضليل. وهذا ما يحملني على القول بأن مشكلة التقدميين تكمن بالذات في تقدميتهم، وليس في سوء تطبيق المقولة أو في عدم توافر الظروف والسبل لترجمتها على نحو سليم. ذلك أن الذي يعتبر نفسه «تقدمياً»، لا يرى خارج معتقده التقدمي سوى التراجع والتخلف، فينكر بذلك الحقائق ولا يعترف بالمتغيرات. عندها تسبقه الأحداث وتجرفه الوقائع. بهذا المعنى يمكن القول: لا يتقدم إلا من يتعامل مع نفسه بوصفه الأقل تقدماً. أما صاحب المعتقد التقدمي فلا يتقدم بل

يتراجع أو يقع في التكرار، بمقدار ما يتحول التقدم عنده إلى مثل أعلى أو إلى نموذج كامل أو إلى حقيقة متعالية ونهائية.

على هذا النحو أقام أصحاب الفكر التقدمي علاقتهم مع المجتمع: لقد ادعوا أنهم يمتلكون النظرية العلمية للتغيير الاجتماعي والتقدم التاريخي. وما كان عليهم سوى أن ينقلوا الوعي إلى البروليتاريا التي عليها، بدورها، أن تجسد النظرية في فعل تغييري تقدمي يكتب نهاية التاريخ وموت الاجتماع، بعد كتابة نهاية الفكر، بإقامة المجتمع الإشتراكي الذي تزول فيه التناقضات والصراعات. وقد أفضى ذلك إلى تكوين مجتمعات شمولية حيث الكل هم نسخة عن الواحد الأحد. ولا عجب: فالفكرة تحتاج دوماً إلى إعادة إنتاج أو إبتكار من قبل الذين يتلقونها أو يتداولونها. وكل واحد يعيد ابتكارها ويسهم في إغنائها بقدر ما يكون منتجاً في مجال عمله أو فاعلاً في بيئته ومحيطه. بهذا المعنى كل من يُعمل فكره، بل كل ذي فكر، إنما يتعامل مع الفكرة التي يقرأها أو يعمل عليها تعامله الخاص، بحيث يقيم معها صلات لا نجدها عند أحد سواه، لأن كل واحد يتعاطى مع الفكرة بلغته ويأتي إليها من هواجسه وأطيافه ويطعّمها بوساوسه وهواماته. وأما العمل على تطبيق فكرة من الأفكار على نحو حرفي، فإنه يؤول إلى مصادرة حرية التفكير، كما يؤول إلى إنتاج علاقات شمولية توتاليتارية بين الآخذين بهذه الفكرة أو بين العاملين على تطبيقها.

وفي أي حال إن القول بالفكر التقدمي يصدر عن جهل بالفكر، لأنه لا تقدم على مستوى الأفكار، أي لا تجاوز ولا انقطاع. فالأفكار الخصبة والخلاقة، لا يجري تجاوزها لأنها تجتاز عصور المعرفة وحواجز اللغة والثقافة. بهذا المعنى لا يتقدم ماركس على هيغل ولا هيغل على ديكارت، ولا هذا الأخير على ابن سينا أو على أرسطو. بل كل هؤلاء وأمثالهم من ذوي الأفكار الهامة والمفاهيم الخارقة يتجاورون ويتعايشون في المجال الواحد الذي هو مجال الفلسفة. وهكذا فكل أثر فكري هام يشكل ذروةً لا يمكن تجاوزها أو القفز فوقها. الممكن والمجدي هو استعادة الأثر للإشتغال عليه كإمكان للتفكير أو كحقل للقراءة التي تجدّد

النص المقروء بقدر ما تختلف عنه. من هنا ليست المسألة على صعيد الأفكار مسألة تقدم بقدر ما هي مسألة اختلاف ومغايرة. ثمة «عود أبدي» لشيء واحد ولكنه يختلف أبداً عن نفسه باختلاف الكلام عليه أو التعامل معه. بهذا المعنى أيضاً لانعود إلى هيغل أو ماركس أو ابن خلدون أو ابن عربي، لكي نفكر على طريقتهم، وإنما نعود إليهم لكي نقرأهم قراءات خلاقة ومنتجة تمنحهم راهنيتهم، بقدر ما تتيح لنا أن نقيم مع حاضرنا وواقعنا علاقات راهنة وفعالة.

• كذلك فالقول بالمجتمع التقدمي يصدر عن جهل بالمجتمع. ذلك أن المجتمع لا ينهض على المساواة ولا يخلو من الصراعات. بل يمكن القول بأنه لا مجتمع يتحرك أو يتغير من غير نزاع وتوتر أو من غير تفاوت وتفاضل. بهذا المعنى فالمجتمع هو جملة عوالم وقطاعات وفئات ومستويات مختلفة، متفاضلة، متنازعة. منها ما يتقدم ومنها ما يتأخر. منها المركز ومنها الطرف. منها المحظوظ ومنها المحروم. منها ما هو فوق الأرض ومنها ما هو تحت الصفر. منها ما يتطور بسرعة قصوى ومنها ما يسير ببطء شديد[1]. منها ما يجسد منتهى المعقولية ومنها ما يسجد منتهى السحر والتديّن. وهكذا ففي كل حقبة تاريخية أو تشكيلية اجتماعية يمكن أن يتعايش المعقول والخرافي، أو المدني والبربري، أو الديموقراطي والفاشي. فقد عرّف أرسطو الإنسان بأنه حيوان عاقل، وكان يؤيد الحكومة الديموقراطية، ولكنه تعامل مع غير اليونان بوصفهم برابرة، أي تعامل معهم بعقلية بربرية. وهذا شأن هيدغر: كان في منتهى العقلانية في نقده للأنطولوجيا التقليدية التي قامت على نسيان الوجود، ولكنه بتوحيده بين اليونان والفلسفة تعامل مع البداية اليونانية على نحو خرافي.

الزمن الجيولوجي

مختصر القول: بعد ثلاثة قرون من خطاب التقدم، كل شيء يحمل

(1) يتعامل فرنان بروديل مع الزمن لا بصورة خطية مستقيمة، بل بفتحه على التعدد، تعدد الأزمنة والمستويات والسرعات والوتائر. راجع: فرنان بروديل، المتوسط والعالم المتوسطي، المقدمة، تعريب وإيجاز مروان أبي سمرا، دار المنتخب العربي، 1993.

على التشكيك بحقيقة التقدم البشري. هناك دوماً نكوص وتراجع. ثمة أحداث تحدث تعيدنا إلى الصفر أو إلى ماتحت الصفر على صعيد العقل والحرية والديموقراطية والأخوّة والمساواة بين البشر. وهكذا فنحن نكتشف بعد فوات الأوان، مخدوعيـن أو مغدورين أو مفجوعين، أننا نعود إلى الوراء أو ننزل إلى تحت إلى الأرض، بعد عقود من المطالبة بالتقدم إلى الأمام أو بالنهوض من الكبوة والسُبات. وهذا ثمن التصور التقدمي للزمن والتاريخ، كما نجده في فلسفة الأنوار وأدلوجات التقدم.

والحال فإن فلسفات التقدم ونظرياته تنهض على تصور للزمن بوصفه سيرورة خطية، أفقية ومتدرجة، ذات اتجاه واحد وسرعة واحدة ووتيرة واحدة. وهي سيرورة حتمية تقوم على القطيعة والتجاوز أو على النفي والإستبعاد. هذا ما نجده عند أوغست كونت حيث يجتاز الوعي مراحل ثلاث تبدأ بالسحر والدين وتنتهي بالعقل الوضعي والفكر الموضوعي مروراً بالفلسفة والماورائيات. وهذا مانجده أيضاً لدى ماركس حيث تاريخ البشرية هو تعاقب التشكيلات الاجتماعية من الأدنى والأبسط إلى الأعلى والأكثر تعقيداً على طريقة أهل النشوء والإرتقاء، أي بدءاً من المشاعية البدائية حتى الإشتراكية العلمية، مروراً تباعاً بالعبودية والإقطاع والرأسمالية.

ولا شك أن مثل هذه التحقيبات هي طوباويات ساذجة تقوم على اختزال التاريخ العالمي وتبسيط التطور البشري. وهذا شأن كل نظرية تدعي القبض على قوانين التاريخ وآليات تطور الأحداث، إنها تنطلق من تصور ساذج وخادع للزمن. والتقدميون إذ يختزلون ويبسّطون، لا يخدعون سوى أنفسهم. وثمن الخداع أن يُفجعوا دوماً بنظرياتهم وشعاراتهم. إنهم يضعون سيناريوهات يتنبأون من خلالها بسير الحوادث ومجرى الزمن. ولكن أحداث التاريخ تفاجئهم دوماً وتشهد ضدهم، إذ هي تتطور بخلاف ما يريد لها البشر أو بخلاف ما يفكرون. ومع ذلك فإن أكثر التقدميين لا يزالون عند شعاراتهم. فهم إزاء المفاجآت والفواجع، يفزعون بآمالهم التقدمية إلى الكذب والوهم.

ولكن لا جدوى من أن يندب المثقفون زمنهم الرديء أو الظالم،

حتى لا يفاجأوا بزمن أردأ وأشد ظلامة أو ظلماً. فلا بد من نقد عقيدة التقدم وإعادة النظر في مفهوم الزمان. إذ الزمن لا يسير طبقاً لخُططاتنا. فالأحداث تعمل على تشكيل وعيناً بقدر ما نسهم في صنعها. والوقائع تحكم علينا وتنتقم منا بقدر ما نسعى إلى محاكمتها ونحاول نفيها.

طبعاً هناك تتابع وتراكم وتطور. ولكن هناك أيضاً تعايش وتداخل وتراكب بين الأزمنة والأطوار. صحيح أننا لم نعد اليوم نستخدم المحراث الخشبي. وربما يأتي يوم لا يعود فيه أحدنا يستخدم القلم للكتابة، لأننا على الأرجح سوف نستخدم في المستقبل القريب أجهزة الحاسوب لكتابة مقالاتنا ورسائلنا. ولكن ذلك لا يعني أننا سنصير كائنات محض عقلية أو حسابية، كما لا يعني أننا بلغنا مرحلة الفكر العلمي التي تختتم تطور الفكر بكتابة نهاية الفكر السحري أو العقل الخرافي. فالسحر والخرافة والقداسة والدين والغيبيّات، هي أشكال وأبنية وعلاقات لا تنفك تحضر وتمارس داخل العقل الواحد، إلى جانب العقليات العلمية والأنساق المنطقية والتقنيات الحسابية أو الإحصائية. وهي لا تغيب أو لا تغيّب إلا لكي تعود على نحو أقوى وأرهب. بهذا المعنى لربما يتعايش السحر والحاسوب في عقل كل منا. بل إن المرء قد يقيم علاقات سحرية مع أشيائه بما فيها الحاسوب نفسه.

وهذا شأن المجتمع. فهو أياً كان اعتماده على العلم أو أخذه به، لا ينتج سوى التقاليد والأعراف والطقوس السحرية والعقليات الخرافية والممارسات التقديسية والعلاقات الغَيْبية والسلطات الرمزية، حتى ولو كان هذا المجتمع مؤلفاً من علماء وفلاسفة.

ولأن هناك تعايشاً وتداخلاً بين الأزمنة، هناك أيضاً إمكان للتراجع والتقهقر. وهذا ما يفسر لنا هيمنة اللامعقول وتردّي السياسة وتزايد أعمال العنف، كما يفسر ما يحصل من المفاجآت والإنتكاسات والإنهيارات. بهذا المعنى لكل عصر أنواره وظلماته، ولكل عقل نقائضه ولا معقولاته، تماماً كما أن لكل مجتمع مركزه وهوامشه، جوانب تقدمه ومظاهر تخلفه.

والتراجع واللامعقول والظلمات، كل ذلك يحصل، ليس لأن مشاريع الأنوار والعقلانية والتقدم لم تجد طريقها إلى التطبيق، أو لأنه يُساء

تطبيقها. إن الأمر هو على العكس: فالعقل يتراجع بقدر ما نتعامل معه بطريقة غير معقولة، أي بقدر ما نعتقد بوجود عقل محض خالٍ من شوائب اللامعقول. والأنوار تخبو، بقدر ما نتجاهل ما تنطوي عليه التجارب التنويرية من الممارسات المعتمة والحجب الكثيفة والآليات اللامعقولة. والتقدم يحصل إلى الوراء، بقدر ما نفهم سيرورة التاريخ على نحو مستقيم ومتدرج أو بصورة تقوم على القطيعة والاقصاء. بهذا المعنى فالماضي هو زمن من أزمنتنا المتداخلة والمتعاصرة، أو هو طبقة من طبقات وعينا المركب الذي يمكن قراءته على نحو جيولوجي. وهكذا فنحن لا نتقدم إلا لكي نتأخر. ذلك أننا بقدر ما نتقدم على صعيد أفقي، يزداد وعينا غوراً وكثافة، وتثخن ذاكرتنا بالوقائع والجراح، وتتراكم التواريخ التي نجرّها وراءنا، وكل ذلك يجعل التراجع إلى الوراء احتمالاً مقيماً وأمراً ممكناً.

والتقدميون تراجعوا وصاروا في المؤخرة، بقدر ما استبعدوا القديم واعتقدوا أن بأمكانهم تصفية الماضي والتراث. بل هم لم يعيدوا سوى إنتاج الماضي على نحو أسوأ، أو أنهم وجدوه أمامهم يترصدهم لكي يفاجئهم وينتقم منهم. ذلك أن الماضي هو جزء من بنية الحاضر. بهذا المعنى لا أحد يستطيع الإنفصال عن تراثه أو الإنسلاخ عن هويته أو فصم العلاقة بينه وبين ذاكرته. فالممكن هو الإشتغال على الهوية والذاكرة والتراث، من أجل تحويل ذلك إلى عمل منتج أو إلى ممارسة إبداعية تتجسد في نسج علاقة مع العالم راهنة وفاعلة.

زحزحة الإشكالية

ومع ذلك لا أقول بأننا نعود إلى الوراء. فلا شيء يعود كما كان عليه، بحرفيته أو بحذافيره، إلا على النحو الأردأ والأخطر أو الأرهب. ولا شك أن المجتمعات البشرية لا تني تتطور وتتغير. وهي تتطور اليوم بسرعة فائقة، خصوصاً في مجال المعلومات وتقنيات الإتصال. وهذا ينطبق على المجتمعات العربية التي ما انفكت، منذ عصر النهضة، تخضع للتغير والتبدل، وتشهد المزيد من التطور في مختلف مجالات الثقافة ووجوه المدنية. ولكنها لم تتقدم أو تتطور بحسب ما وضعه المثقفون، من دعاة التقدم أو التقدمية، من الخُطط أو

تخيلوه من السيناريوهات. لقد بات المثقف الداعية أعجز من أن يقدِّم مشاريع لنهوض الأمة وتقدم المجتمع، بل هو الذي أصبح يحتاج إلى النهوض من سُباته الأيديولوجي والتحرر من وهمه التقدمي. لأن المسألة لا تتعلق بأفكار وطروحات، نهضوية أو تقدمية، تقترحها النُخب على المجتمع لتطبيقها والعمل بها. مثل هذا التعامل الماورائي مع الأفكار كان مآله العودة إلى الوراء والغرق في السُبات. فالمسألة تختص بأبنية وعلاقات يجري تفكيكها وتحويلها على نحو تتغير معه علاقة المرء بذاته وبالعالم. بكلام آخر: إنها مسألة تجارب وجودية تنخرط فيها كل القطاعات المنتجة والقوى الحية والفاعلة في المجتمع، وذلك حيث يجري الاشتغال على الصيغ والأفكار المطروحة لتعديلها وإعادة إنتاجها باستمرار.

بهذا المعنى لا ينهض ولا يتقدم من لا تفضي به تجاربه إلى تغيير مفاهيمه عن النهوض والتقدم، تماماً كما أنه لا أحد يمارس عقلانيته وفاعليته التنويرية بمجرد أن يعرف أفكاراً عن العقل والتنوير، بل بانخراطه في ممارسة فكرية نقدية تتيح له إغناء مفاهيمه وتوسيعها أو تمكنه من نسج علاقات جديدة مع العقل والتنوير، بالكشف عن المعتم واللامعقول في التجارب التنويرية والخطابات العقلانية، على ما يفعل اليوم نُقاد الحداثة والأنوار.

وهكذا فالعالم ليس نسخة عن مفاهيمنا ولا هو يتغير طبقاً لطروحاتنا أو بتطبيق أفكارنا. ومن يعتقد بأن التقدم يجري على مثال سبق أو وفقاً لصيغة جاهزة لا يحسن سوى التأخر، تماماً كما أن الذي يعتقد بأن العقل هو ماهية صافية يمكن تمثلها والقبض على مفهومها المحض، لا يحسن سوى أن يقيم مع عقله علاقات غير معقولة. باختصار التاريخ لا تسيّره الأفكار المسبقة والنماذج الجاهزة أو الخطط المرسومة. الأحرى القول: نحن نتقدم بل نتغير ما نبتكر نماذجنا في الفعل التاريخي، بمعنى أننا نصنع التاريخ فيما نصنع أنفسنا، ونسهم في خلق العالم بقدر ما نمارس علاقتنا بفكرنا على نحو مبتكر، ونعيد تشكيل الواقع بقدر ما ننجح في إعادة ترتيب علاقتنا بالحقيقة وفي صوغ إشكالياتنا الفكرية من جديد وبصورة مغايرة. وهذا ما يفضي إلى تجاوز الإشكالية التي طرحها أهل النهضة: لماذا تقدم الغربيون وتأخر

المسلمون؟ فالمسألة لم تعد مسألة الأنا والآخر، ولا هي مسألة التراث والحداثة أو مسألة التقدم والتأخر. أولاً لأن العالم بات وحدةً يرتبط فيها الكل بالكل ويؤثر الواحد في الآخر. ثانياً، لأننا أصبحنا منخرطين في العالم الحديث شئنا ذلك أم لم نشأ. ثالثاً، لأنه لا تقدم من دون تراجع، ولا تطور إلا على نحو تركيبي أوتراكبي يعاد معه تركيب القديم أو تراكب الأطوار والأزمنة. والذين سألوا وما زالوا يسألون عن أسباب تقدم الغرب، مبنى سؤالهم أن هناك نموذجاً للتقدم ينبغي احتذاؤه أو تطبيقه. ومن يفعل ذلك لا يحسن سوى التأخر بتقليد النموذج الجاهز على نحو قاصر.

من هنا فالمشكلة هي أن يخرج الواحد من عجزه وقصوره، لكي يمارس فاعليته وحضوره في بيئته ومجتمعه أو في العالم الأجمع عن طريق الخلق والإبتكار. فالعالم تسوده اليوم مفاهيم كالعولمة والإتصال والسوق. ولا جدوى من إنكار ذلك. الأجدى أن نحسن قراءة ما يحدث لكي نعيد ترتيب علاقتنا بأفكارنا التي هي علاقتنا بذواتنا كما هي صلاتنا بالواقع والحقيقة. فليست السوق مذمّة. بل هي حقيقة مجتمعية. إذ المجتمع هو بما يخلقه من أسواق للتبادل والتداول، من أسواق عكاظ في العصر الجاهلي حيث كان يجري تداول القصائد والبضائع، إلى الأسواق المعاصرة في لندن وباريس ونيويورك أو في القاهرة وبيروت ودمشق والدار البيضاء التي هي معارض للمنتوجات المادية والرمزية، الفكرية والتقنية. ولا شك أن قوة كل مجتمع ليست فقط بما يعرضه أو يستهلكه، بل هي فيما يبتكره وينتجه في مجال من المجالات.

وفي أي حال إن التحولات الهائلة التي يشهدها العالم على غير صعيد، خصوصاً في مجال الإتصال، تُملي علينا، بصفتنا معنيين بشؤون الفكر، أن نعيد صياغة الإشكالية الفكرية، بقدر ما نخربط علاقتنا بذواتنا وبالغير أو بالعالم والأشياء. من هنا لم تعد المسألة كيف «نتجاوز ونتحرر ونتقدم»، كما يقول الدكتور محمود أمين العالم[1]، خصوصاً بعد تعثر

(1) راجع مقالته: الهشاشة النظرية للفكر العربي المعاصر، في الكتاب السنوي الذي يشرف بنفسه=

مشاريع التنوير والتحرير والتقدم. وإنما هي أن نعمل على كشف ما تنطوي عليه تلك المشاريع من الأوهام الخادعة. نعم لا بد لنا من أن نتجاوز أوضاعنا الحالية كما يأمل ناقدنا الكبير. ولكن بطرح أسئلة جديدة وفتح الفكر على مناطق لم يجر التفكير فيها من قبل، بابتكار لغة مفهومية جديدة في قراءة العالم واختراع صيغة مغايرة لعلاقتنا بالوجود والحقيقة. لا بد إذن من إعادة صوغ مشكلاتنا الوجودية وإشكالتنا الفكرية. فالمسألة كما أراها هي: أن نسهم في خلق أسواق ومناخات للتبادل المنتج والتفاعل المثمر. أو أن ننخرط في صياغة الأسئلة الكبرى التي تواجه الإنسان، سواء في علاقته بذاته والعالم، أو في علاقته بالمعرفة والعمل أو بالمصير والأمل. أو أن نتقن لغة التواصل بصورة تمكننا من المشاركة الفعالة في سياسة الدول أو في إدارة لعبة الأمم. أو أن نتعامل مع الوقائع بصورة منتجة وفعالة تشهد على حضورنا على مسرح العالم. أو أن نعيد تركيب هويتنا بما يتيح لنا أن نمارس علاقتنا بالتراث والذاكرة والخصوصية الثقافية بصورة غنية، مبتكرة، معاصرة، وعلى نحو عالمي أو أممي. آن لنا أن نتجاوز ثنائية الخصوصية والعالمية لكي نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي. وأخيراً لا آخراً، فالمسألة هي أن نعمل على تغيير أفكارنا وطرق تعاملنا مع ذواتنا لكي نتمكن من تغيير علاقات القوة والمعرفة والثروة بيننا وبين الغير. وحدها الثقافة الحية القادرة على الخلق والإبتكار وعلى التجدد المستمر، عبر الفكر النقدي، تملك القدرة على الإنخراط في لعبة السباق والتنافس. وكل ذلك يتطلب نقد لغة الطوبى وخطاب الأدلوجة وكل ما من شأنه أن يزيّن لنا المجتمع كفردوس تحرري أو مساواتي مفقود أو موعود. بمعنى أن نكف عن التعلق بأوهام التنوير وهوامات التحرر والتقدم، لكي نتحدث بلغة الوجود والحدث، فنعمل على خلق وقائع أو تكوين عوالم تتيح لنا أن نصنع حقيقتنا بقدر ما نسهم في صنع العالم وإعادة تشكيله. بذلك نشارك في النظام العالمي ولا نكون ضحية منطق العولمة وآليات السوق.

= على إصداره وتحريره تحت عنوان: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر، يونيه - حزيران 1995، الفكر العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين، ص 17.

الأجدى والأفعل أن يستيقظ المثقف «العضوي» من غفلته الطويلة. لقد أصبح على هامش الفعل التاريخي وفي عزلة عن المجتمع الذي يدعي الإنخراط في همومه وقضاياه. وما يعانيه من العجز والإنحطاط هو نتيجة لنمط تعامله مع هويته ولطريقة ممارسته لدوره. أما الدمار والتبديد والإستبداد والتوتاليتارية وانسداد آفاق الحوار، فهي كلها تجسيد لتصوراته عن العالم ولطرق تعامله مع الحقيقة والسلطة والديموقراطية والحرية والإنسانية، فضلاً عن التقدم والحداثة والعقلانية. وتلك هي المشكلة التي يهرب المثقف من مواجهتها: فض الإشتباك بينه وبين مقولاته والسعي إلى تفكيك أوهامه من أجل صياغة علاقته بفكره وبالواقع على نحو أكثر فاعلية ومفهومية. غير أن المثقف العضوي يعتبر أن مشكلته هي مع الواقع. ولذا فهو ينكر الوقائع لكي تصدق أوهامه، مثله بذلك مثل من يتمسك بقيوده ويشد الوثاق على خناقه. وذلك هو مأزقه. أما أهل الفكر فإنهم يعتبرون أن مشكلتهم هي دوماً مع أفكارهم. وهم بقدر ما ينجحون في تغيير مفاهيمهم أو في صوغ إشكاليات فكرية جديدة أو في تغير طرق تعاملهم مع الأفكار، إنما ينجحون في الوقت نفسه في تغيير علاقتهم بالواقع والحقيقة. طبعاً نحن لا نكف عن الأمل والحلم. ولكن الآمال والأحلام الجماعية لم تنتج سوى قطعان بشرية، أو هي أنتجت أنظمة تعمل على قهر البشر وجعلهم رهينة المشاريع المستحيلة والأحلام المدمرة.

ومع ذلك أختم بالقول: لا أريد أن أقف موقف معلم للحقيقة أو داعية تنوير وتحرير. وإنما أنا أمارس حريتي في التفكير وعلاقتي بالتنوير. فهذا هو خياري: أن أفهم مجريات العالم لكي أغير فكري وعلاقتي بالوجود والحقيقة. أو أن أقرأ النصوص والأحداث بتأليف نص يمتلك حدثيته ويفرض وقائعيته. وقراءتي تبيّن لي أن مهمة المثقف أصبحت خادعة وفاشلة، بل هي مورست على نحو محبط وربما على نحو استبدادي أو فاشي، بقدر ما اعتقد المثقفون بأنهم النخبة التي تفكر عن الناس وتحلم بدلاً عنهم أو تعمل على تحريرهم.. مما يجعلني أقول من جديد بأنه لا أحد يفكر أو يحلم عن غيره، ولا أحد ينوّر أو يحرر سواه. بل كل واحد يتحرر بقدرما يصنع حقيقته وسلطته، ويتنور بقدر ما يكون منتجاً في مجال عمله، وبقدر ما يمارس فاعليته وحضوره في محيطه وعلى مسرح وجوده.

V

خاتمـــة

دور المثقف

المثقف وسيط لا قائد

ما شهده العالمُ من انهيار في القِيم والنُظم وانكسار لنماذج التفكير والعمل. وما شهده العالمُ العربيّ، خصوصاً، من فشل في مساعي الوحدة ومشاريع التنمية، ومن نزاعات وحروب وكوارث اجتماعية ووطنية في بعض مناطقه ودوله، كل ذلك يُبقي الأسئلة مشتعلة حول مهمة المثقف ودوره، ويحمل على إعادة التفكير في علاقة المثقف بالدولة والمجتمع. وهذه العلاقة كانت، في أكثر الأحيان، سلبية، عقيمة، وأحياناً مدمّرة، خصوصاً في البلاد العربية، حيث تعاطى المثقف مع السلطة والسياسة والمجتمع بعقل طوباوي حالم، أو بمنطق إيديولوجي مغلق، مما دلَّ على جهله بالعالم والواقع بقدر ما آل إلى فشله وعزلته.

هذا بالنسبة إلى أكثر المثقفين الذين تقوم علاقتهم بالسلطة السياسية على النفي المتبادل، والمقصود بهم أولئك الذين ينفون حقيقة السلطة ومشروعيتها، فتعمد السلطة إلى إقصائهم أو سجنهم أو تصفيتهم. أما القسم الآخر من المثقفين، فهم الذين التحقوا بالسلطات والدول وعملوا في خدمتها كأجهزة إيديولوجية، يزيّنون أفعالها، ويدافعون عن فشلها وهزائمها، ويبرّرون ما أحدثته من تبديد للموارد أو تدمير للمكتسبات. والنتيجة في كلا الحالين واحدة: العجز والهامشية أو الضعف والهشاشة، سواء تعلق الأمر بالمثقف المعارض للسلطة أو بالمثقف السائر في ركابها.

وآية ذلك أن المثقف فَقَد فاعليته لأنه لم يعمل بخصوصيته. وأعني بالخصوصية، هنا، اضطلاع المثقف بدوره الخلاق في إنتاج الفكر وصناعة المعرفة. فهذا هو رهانه: خلق واقع فكري جديد، بإنتاج أفكار جديدة، أو

بتغيير نماذج التفكير، أو بابتكار ممارسات فكرية جديدة، أو بإعادة إبتكار الأفكار القديمة على أرض الممارسة وفي أتون التجربة.

لقد تناسى المثقف دوره هذا، صارفاً جلّ اهتمامه إلى إقحام مقولات على الواقع بطريقة تبسيطية تعسفية ارتدّت عليه، فكان هو ضحيتها، أو كان المجتمع هو الضحية لدى محاولات تطبيقها. فالعلاقة بالأفكار هي علاقة خلق وإبداع، سواء تعلق الأمر بإنتاجها وتوليدها، أو بتوظيفها واستثمارها. بهذا المعنى لا يصح الحديث عن تطبيق، بقدر ما يصح عن إعادة إنتاج أو إبتكار هي ترميم متواصل للفكر في ضوء ما ينبجس ويحدث.

وهكذا اكتفى المثقف الذي يمثّل أهل الفكر بالترويج والإستهلاك، بالدعوة إلى التبني والتطبيق، دون الخلق والتوليد، توليد الأفكار وخلق المفاهيم حول المجتمع والعالم، بما يؤدي إلى خلق الواقع بالفكرة وعلى صعيد المفهوم. فالواقع لا يتغير ما لم ننسُج معه علاقات جديدة، بتغيير أفكارنا حوله، أو بإعادة صياغته على مستوى الفكر، أو بجعله مجالاً للإبداع الفكري.

من هنا بدا المثقف أعجز من أن يغير ما أراد تغييره. وجهلُه المركّب بمهمته وبالواقع، أفضى إلى ممارسة التعسف والإستبداد. ولا غرابة ففي غياب الأفكار الخلاّقة والأجواء الفكرية الخصبة، تتخذ محاولات التغيير طابع الإستبداد من قِبل السياسي، حيث يطغى الأمر على العقل وتحل المصادرة محل الفكر؛ أو تتخذ طابع التعسف من قِبل المثقف نفسه، حيث تجري قولبة الواقع السّيال على مقاس المقولات الجامدة والنظريات اليابسة، بطريقة تؤدي إلى إنتاج عقليات فاشية أو إلى قيام أنظمة كلانية شمولية.

وفي أي حال إن المثقف كما تخيل دوره ومارس علاقته بفكره، هو الوجه الآخر للسياسي: كلاهما وجهان لعملة واحدة تجعل من المثقف البديل السيء للسياسي المحترف، كما تجعل من السياسي مجرد مثقف رديء وفاشل. من هنا فإن المثقف الذي ينتقد بعنف الأنظمة والسلطات السياسية، يفعل ما تفعله هي بالذات عندما يقوم مقامها، بل هو يتصرف

على النحو الأسوء إلا من شذّ ونَدَر. والمثقف يشهد على نفسه بنفسه، لأن العلاقات بين المثقفين تقوم، غالباً، على التسلط والإستبعاد وممارسة العنف بالكلام الجارح. غير أن المثقفين يتناسون ذلك، مركّزين نقدهم على السلطات، إنطلاقاً من مفهوم تقليدي يرى أصحابه أن السلطة تُمارَس فقط في قصور الرؤساء ومراكز الزعماء. هذا في حين أن السلطة هي شبكات من علاقات القوة مُنبَثّة في طول المساحة الاجتماعية وعرضها. بهذا المعنى حيثما يسعى المرء يواجه سلطاتٍ تُقوِّم وتُصنِّف وتستبعد. ولا تشذ المؤسسات الثقافية والصحافية، الناطقةُ بلسان الحرية والديموقراطية، عن ذلك. فهي شأنها شأن بقية القطاعات المجتمعية لا تخلو، فيما تقرره، من قِوى تمارس الضغط والتسلط أو الهيمنة. هذا ما يكشفه الدخول على السلطة من باب المعرفة. إنه يبيّن لنا سلطة المعرفة بقدر يغير مفهومنا للسلطة ويجدّد معرفتنا بها.

وهكذا لم تعد تكفي إعلانات الحرية وبيانات الديموقراطية أنّى صدرت. فالمثقف ليس عشيق الحرية، ولا هو الأكثر ديموقراطيةً من سواه. لعله الأقل ديموقراطيةً قياساً على بقية الفاعلين الاجتماعيين. والأحرى القول إن الكل هم أقل ديموقراطيةً مما يحسبون، فكراً وممارسة. وإلا كيف نفسر تراجع الديموقراطية على يد الديموقراطيين أنفسهم؟ وكيف نفهم أن الكل ينادون بالديموقراطية ولا يقدرون عليها، خصوصاً في العالم العربي؟ إنه الجهل بالديموقراطية وبالواقع في آن، بالرغم من كثرة الكلام على الديموقراطية. وربما بسبب ذلك تمّ التعامل مع مفردة الديموقراطية بطريقة دغمائية ومع الواقع بطريقة سحرية.

هذا الهُزال الوجودي والمعرفي الذي آل إليه وضع المثقفين، يحمل على إعادة النظر في الدور الذي مارسه المثقف حتى الآن. فالعالم يُصنع اليوم بطريقة مختلفة. إنه لم يعد كما كان عليه، إن من حيث قواه وتشكلاته، أو من حيث منطقه وآليات اشتغاله، أو من حيث قيمه ونماذجه. لقد انهارت أنظمة وتساقطت إيديولوجيات وانطوت مراحل،

الأمر الذي يدعو المثقف إلى ابتداع صيغة جديدة لعلاقته بذاته وفكره، تمكّنه من ممارسة فاعليته في محيطه ومجتمعه وعالمه. والمثقف هو فاعل فكري في المقام الأول، بما يخلقه من بيئات فكرية أو عوالم مفهومية تتضاعف معها إمكانيات التفكير والتدبير. فهذه هي مهمته الأصلية: ترجمة الواقع إلى إشكاليات فكرية، أو صوغ العلاقة بالعالم صياغة مفهومية، على نحو يمكن استثماره، سياسياً وعملياً، في عقلنة السلطات والقرارات والممارسات، أو في صناعة الأحداث والتعامل الفعال مع الوقائع.

هذه المهمة تتطلب وضع المقولات المتداولة، في الخطاب الثقافي، موضع النقد والفحص، والمقصود بها مقولات الحرية والديموقراطية والسلطة والهوية والوحدة والحداثة والعقلانية، وخصوصاً مفهوم النخبة، وذلك من أجل تفكيك الأوهام التي تستوطن الذهن وتمنع أهل الفكر من ممارسة التفكير بصورة خلاقة ومثمرة.

إن مشكلة المثقف لا تمكن في عدم الأخذ بآرائه أو في سوء تطبيق مقولاته، ولا هي تتأتى من الحصار المضروب عليه من قِبل الأنظمة والسلطات. إنها تنجم بالدرجة الأولى عن عجزه عن الإبتكار في مجال الفكر بالذات. ومع ذلك فإن المثقفين، خصوصاً عندنا، هم غافلون عن مشكلتهم، بالحديث عن اجتياح الثقافة الجديدة للقيم الإنسانية والحريات الفردية والخصوصيات الثقافية، ويَعْنُون بها ثقافة السلعة والسوق أو الصورة والحاسوب التي تنتجها وتصدّرها الولايات المتحدة بنوع خاص.

وهكذا فنحن نتكلم على ضعف الثقافة وتراجعها أو انهيارها إزاء أمبريالية السلع وجشع الإستهلاك ووحش التوتاليتارية. وهذا الكلام يصح أكثر ما يكون على الأوضاع الثقافية والفكرية في لبنان وسائر البلدان العربية، حيث يتراجع الأدب لمصلحة الخلاعة والسحر والتنجيم، كما يلاحظ بعض المثقفين. ويكفي دليلاً على هزال الثقافة عندنا أن المردود الذي تعطيه حفلة غناء واحدة يعادل المردود الذي تعطيه ألفٌ من القصائد والمقالات. وفي أي حال، ففي بلد كأميركا تُطبع كتب المنطق، الذي هو

أكثر فروع المعرفة تجريداً، بمئات الألوف من النسخات. أما عندنا فإن كتاب الشعر، الذي هو ديوان العرب، لا يتعدّى طبعهُ ألوف النسخات. وهذا يدلّ على غنى الفكر هناك ويفسر لنا تصدّرهم الواجهة في صناعة العالم. أما عندنا فإنه يدل على فقر الفكر وهشاشة المفهوم، ويبيّن لنا كيف أننا لا نحسِن سوى ممارسة عجزنا وعزلتنا وهامشيتنا.

الأجدى بالمثقف أن يشتغل على ذاته وفكره، لكي يتحرر من أوهامه النخبوية. فالنخبة المميزة والقيادة المستنيرة تقوض مهمة المثقف من أساسها. ذلك أن مفهوم النخبة أو الطليعة يعني أن هناك جماهير وقطعاناً بشرية. والقطيع هو مادةُ الأنظمة الكلانية والأصوليات الفاشية، وآلةُ المشاريع الطوباوية المستحيلة.

مختصر القول: ليس المثقف قائداً للأمة والمجتمع. إنه فاعل فكري يسهم في عقلنة السياسات والمعلومات والممارسات. بهذا المعنى المثقف هو عميل لا غنى عنه بين الواقع والقرار، أو بين المعرفة والسلطة، أو بين المعنى والقوة. إنه يتوسّط المثقف بين الدولة والمجتمع الأهلي، لكي يسهم في الحؤول دون سحق الدولة للأفراد والجماعات، أو دون طغيان المجتمع بقواه وطوائفه على الدولة والمجال العمومي، وذلك بقدر ما يفتح حوارات فكرية خصبة، أو يفتتح آفاقاً رحبة للمعنى، أو يُعيد صياغة إشكالية العلاقة بالحقيقة.

باختصار أشد: المثقف وسيط للحدّ من الإستبداد والطغيان، بقدر ما ينجح في خلق وَسَط فكري، أو تشكيل مساحة للمعرفة، أو إبتكار شكل من أشكال العقلنة. وأما الدور القيادي والنخبوي، فقد أفضى بالمثقف إلى المؤخرة، وآل به إلى طلب الحماية من السلطة، على ما قرأنا مؤخراً خَبَر المثقفين على الساحة المصرية.

في نهاية هذه المقالة العاشرة من «نقد المثقف»، أرى أن أعود إلى البداية محاولاً ترميم موقفي أو تعديله بالقول: لم أشأ تقويض مهمة المثقف أو إلغاء

دوره. وإنما سعيتُ إلى إعادة النظر في هذا الدور. فالمثقف كما آل إليه وضعه، وكما مارس علاقته بفكره وبالواقع، قد ألغى دوره بنفسه، إذ هو عمل على نفي الوقائع لكي تصحّ أوهامه أو لكي يُبقي على تهويماته. لقد أنكر المستجدات والتحولات سواء في الوقائع أو في الأفكار. وما استجدّ يحتاج إلى ممارسة دور مختلف أو إلى الإضطلاع بمهام جديدة.

والقول بأن المثقف يمكن أن يلعب دور «الوسيط الفكري»، ليس مجرد اعتباط. لأنه إذا كان العالم يَتَعْولم اليوم من جراء ثورة الإتصالات ومضاعفة إمكانيات التواصل، فالإتصال يحتاج إلى وسط، والتواصل لا يتم من دون توسّط. وعلى كل حال فميزة الإنسان، وكما يمارس علاقته بذاته وبالعالم، لا تتم من دون توسط. وأهم ما يتوسط بين المرء ونظيره، هو الفكرة والكلمة أو المفهوم والخطاب. من هنا فإن المثقف بوصفه يشتغل بالفكر ويحترف مهنة الكلام، إنما يشكل «وسيطاً» بامتياز. وبالطبع فهو لا يسعه أن يمارس دوره هذا بصورة فعالة، إلا إذا كان منتجاً وخلاقاً في مجاله الخاص، أي مجال الفكر وعالم المعنى وصناعة الكلمة.

فهرس المحتويات

للمؤلف

I ـ مؤلفات

ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995 .
ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985 .
ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990 .
ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991 .
ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1995 .
ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1995 .
ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، 1995 .
ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994 .
ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996 .

II ـ ترجمات

ـ أصل العنف والدولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، 1985 .
ـ منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الانماء القومي، 1989 .

علي حرب

أوهام النُخبة

يدور النقد في هذا الكتاب على جملة عوائق أساسية تُعطّل دور المثقف في سعيه لتغيير الواقع والمساهمة في صنع الحدث، كما تحِدّ من قدرة المفكر على تجديد عالم المفاهيم، بصورة تمكّنه من المشاركة الخلّاقة والفعّالة في تكوين المشهد الفكري على الصعيد العالمي.

والعوائق كما عُولجت هنا تتجسّد في عدد من الأوهام، يرتبط كل وهْم منها بمفهوم من المفاهيم المتداولة في خطابات المثقفين: الوهم الثقافي ويرتبط بمفهوم النخبة؛ الوهم الايديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية؛ الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية؛ الوهم الماورائي ويرتبط بمفهوم الماهية؛ الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير. ثم أضيف إليها وهْم آخر يتعلق بمفهوم التقدم هو الوهم التاريخي.

هذه الأوهام التي تستوطن عقول النُخب الثقافية، هي التي تعرقل عمل الفكر، وهي التي تفسِّر ما آل إليه وضع المثقفين من العجز والإحباط والهامشية، خصوصاً في العالم العربي. من هنا جاء عنوان الكتاب: نقد المثقف أو أوهام النخبة.





المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب